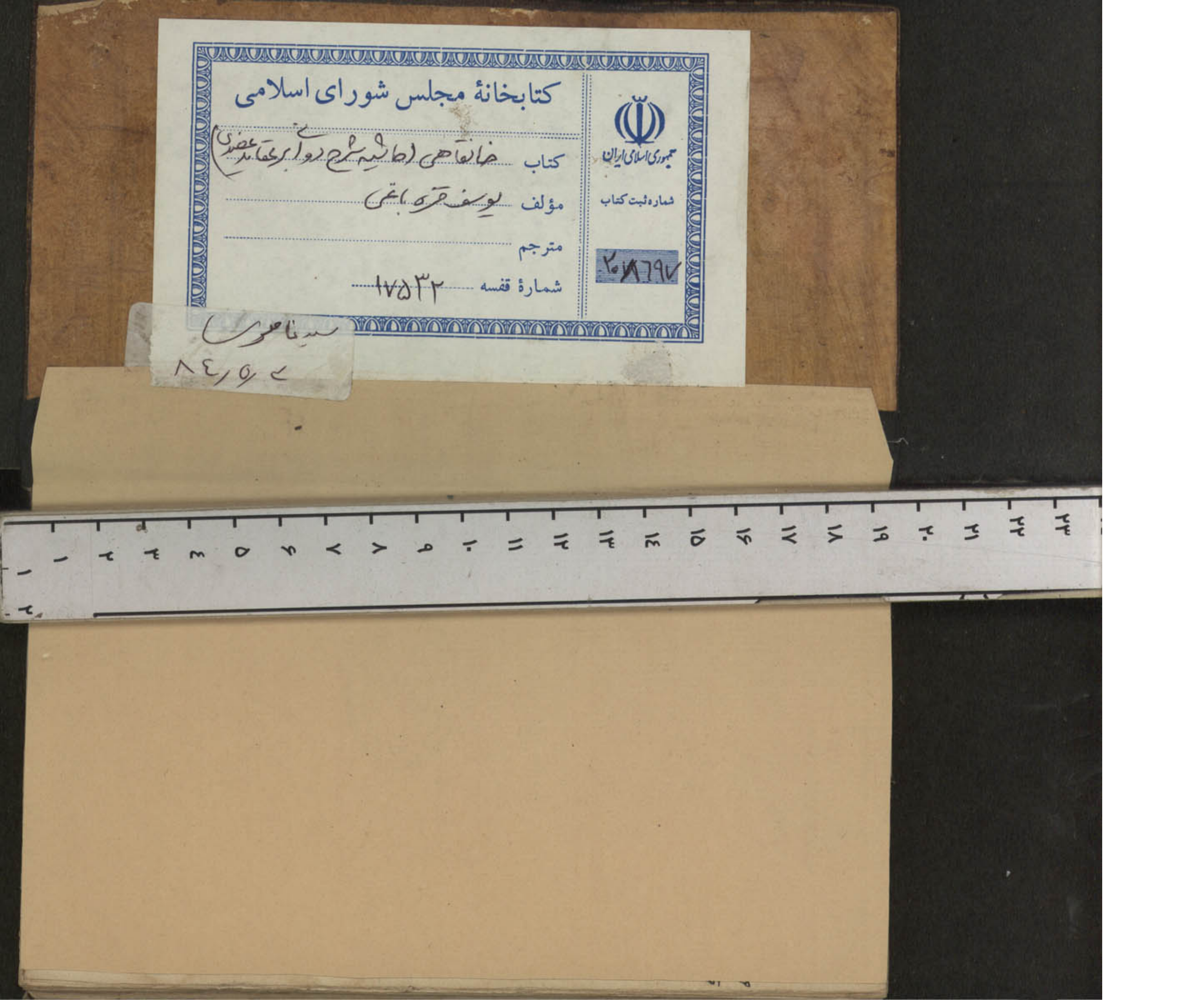
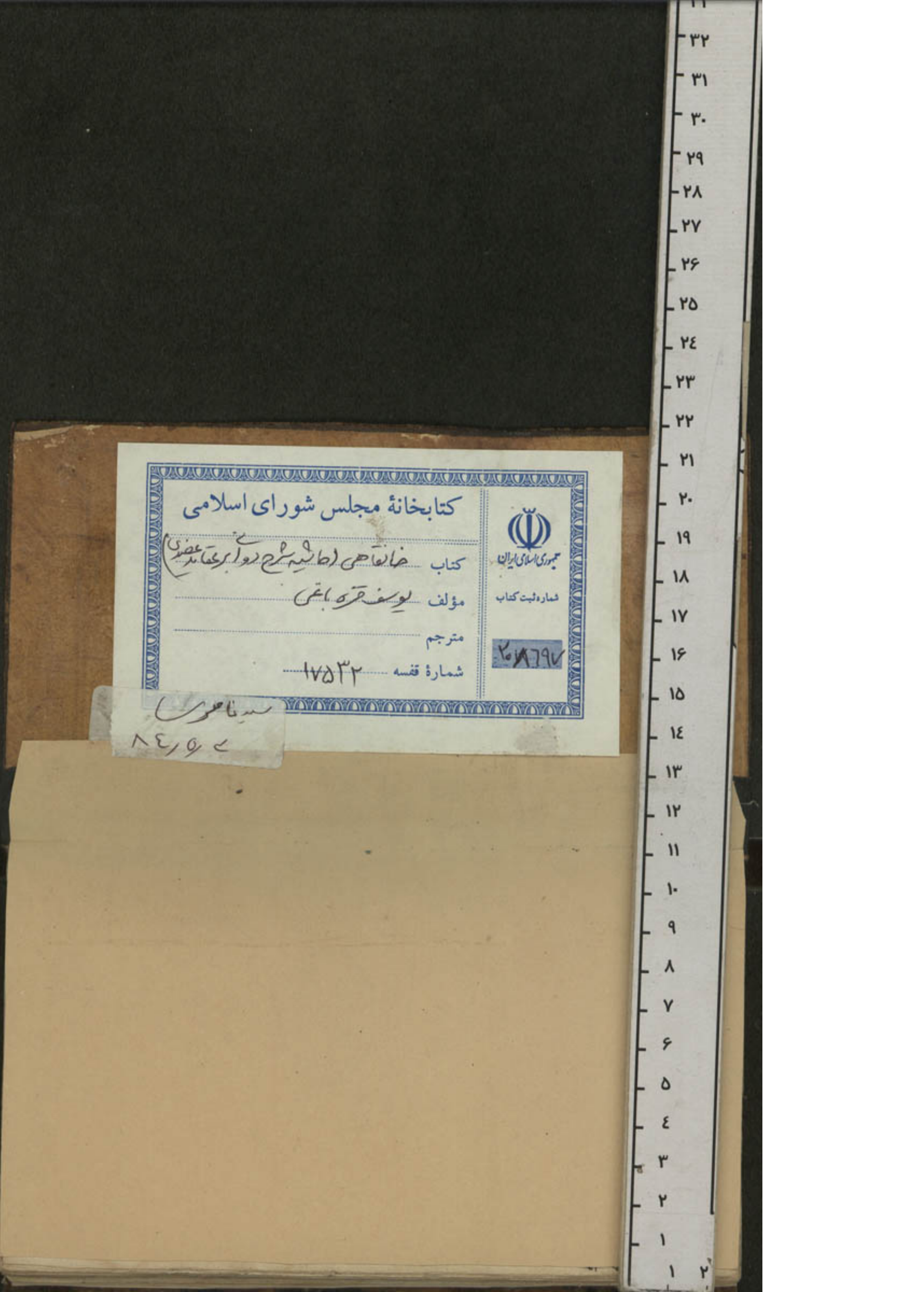
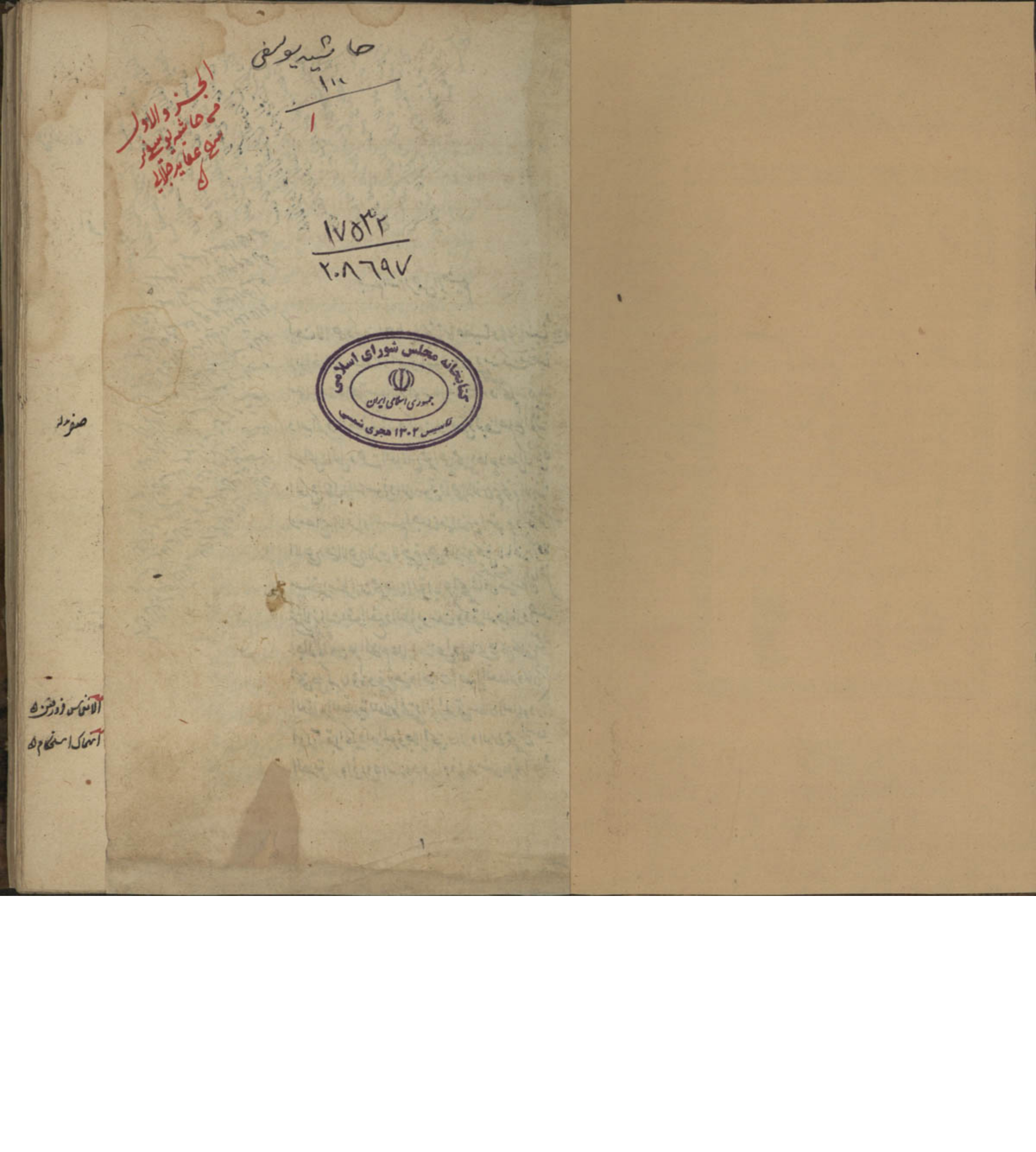

کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
خطی
۱۷۵۳۲



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
کتاب خانقاهی (حاشیه شرح دوانی بر عقاید عضدی)
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۳۲



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف یوسف قره باغی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۳۲
شماره ثبت کتاب


حاشیه یوسفی
الجزء الاول من حاشیه یوسفی
۱۷۵۳۲
۲۰۸۶۹۷
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تاسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی



بسم الله الرحمن الرحيم

كيف لا احمد وكيف احمد لمن لم يجزنا بما عصينا ولم ينسنا ولم يواخذنا بما اخطأنا واحمد وما هو به وعلى ومنه منت منه علينا سبحان الله ما اجل سلطانه والحمد لله ما اعظم شانه والحكم لله قهر بانه والله اكبر وما اسطع برهانه وكيف لا اصلى وكيف اصلى على الحضرة سيد الكل في الكل رحمة العالمين محمد احمد محمود حامد وعلى آله النبي الملكي والملكوتي الناسوتي واللاهوتي واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء اللهم اجعلنا من الذين اتبعوهم وبعد فيقول الاحوج عند الاحوج الذي لا خيرة يرجى ولا شر يخشى الا ما هنيه [illegible] مستقبله سنتظر ابن محمد جان القرا باغي الحمد شاهي منشا من سكان [illegible] لا زالت بقوا الفيح والطف يوسف وفقه الله خير ماله واحسن اجاله لما كان علم الكلام علما باحثا عن اول ما يجب على كل مكلف معرفة الحق جل كبرياؤه وغيره من واجبات اصول العقائد وكان شرح العقائد العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق سلطان العلماء وبرهان الحكماء قبلة الحكمة وكعبة الموفق جلال الحق والملة والدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني روح الله روحه وزاد فتوحه مشتملا على غرر الفوائد و

2

درر الفوائد لابكار افكاره وخلاصة انظاره في العلوم العقلية والنقلية وانت فيه ما لم اره في كثير من كتب العقائد ورايت قوما يحومون حوله ولا يكشفون وله يا حزون كلام ويسكون مراده سائلون الفاظ ولا سائلون الجائزه فرايت في نفسي الاحرا على الاقدام والتصدى على حل ما فيه من النكت والدقائق على قدر ما يقتضيه الحال والمجال فحازت مع نفسي في نفسي تكررا فعلت ما منا عنا الا قليلا وما سلكت الان اليه سبيلا وما وجدنا عليه دليلا و شيء عجاب فكون مثلنا مثل مقاومة الضبع الاسد واين نحن واين امثال هذه الكتب وامثال هذه المطالب هيهات هيهات حتيف كيف الوصول الى شيء ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف حائم ومال مركب والكف صفر والطريق مخوف اياك ثم اياك و الاجراء عليه اياك ثم اياك والاسد يوسف اعرض عن هذا وعال مال ما ترى تغيي ان النفس لامارة بالسوء والوضع الاجراء ان الله من المنع ما ليس لغيرنا وان لنا اختصاصا بمواهب او اوعاوان ليس مراد ذلك العلامة من كلامه المستفاد الحكم الامام او ردناه وهو الاعلم باسرار عباده بل ان طرق الاستفادة معدودة مختلفة فقد يكون بالاستفسار ومشاهدة مواجهة من تحقق وقد يكون بارسال الرسل اليه وقد يكون بتوجه القلب الى جانب جناب كامل يكمل صاحب الامانات والكرامات وهذا لا يكون الا لمجرد عن العلائق البدنية والكدورات الطبيعية لا امثالنا المنغمسين في العوائق الدنية المزخرفة المسجونين بالعلائق الظلمانية الجسمانية المنهمكين في الشهوات البهيمية الحيوانية ما اخترناه ليس من هذا الطريق بل طريق اخر منقلة

صونوا

الانوس قوسه

اشهاك استحكام

مثل مريض عاجز مطرود ومطروح في محل الخلائق في الطريق لا يقصد
شخص ما لا نزاه ويقول لهما المسميات ارحموني فان لي مرضا كذا و
كذا فبعضهم يكرونه ويمرون منه وبعضهم لا يسمونه قوله وبعضهم لا يلتفتون
اليه وبعضهم يرحمونه فالحمد لله والله اعلم بما في الصدور فابرزت مترددا
مقداما ومتوقفا اخرى على حمل ما هو بقدر الوسع لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وخدمت به خدمة العبيد لمولاه النفيسة العلية الزهوا السنية الجليلة لمخدومنا
ومولانا قطب العالم مركز سماء الارشاد وقدوة العارفين سيد الكرام عالي
سلطان المرشدين برهان الموحدين شمس عالم الغيب والشهود والامكان
اكرم اعلم القلب المعنوي لا يعمل عليه مثل الشمس والطائر اللؤلؤ والكامل المكمل
جليل الرحمن شيخ الزمان محيي الدين ابو حامد خليل الله سلم الله وابقاه
لا زالت فاضة انواره متواردة متتالية متبارقة متشارقة متشعشعة
من مشكوة انواره مستمدا من فيوض اسراره اللهم خلد ظلاله على رؤس
اوليائه ولما استسعدت بهذه السعادة في بلدة سمرقند البقعة المباركة
الميمونة خانقاه الحضرة المخدومة المنوّرة الخوارزمية وهو مخدوم
مخدومنا قدس الله تعالى اسرارهما واسرار جميع مشايخ الطبقات سميته
بالحقائق على التوكل والاعتماد وبه الاستعانة والاعتضاد **قوله**
وهو ان نعتقد الخ راجع الى النبي المطلق المذكور ضمنا والا
فالمراد من النبي المذكور ههنا خاص وهو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكونه
لو نفيا بالعام **قوله** اللهم الا ان يتكلف وجه التكلف ان يتمم الكلام
الحقيقي والاعتبار اذ يقال المعروف هو النبي المتفق على نبوته والمشار
اليه بقوله قبل فان اداه بلفظ قبل للاختلاف في نبوته وهو الظاهر

بحسب المقام فالمعروف هو النبي المتفق على نبوته وللبعض نحو ومن
اختلف في نبوته وايضا يجوز ان يكون القائل بهذا النوع ممن لا يقول
بنبوته ولا يعتقد هذه ويحتمل ان يكون للاختلاف في انه مبعوث لنفسه
فقط او لقوم ايضا لا في اصل نبوته وبعثته وح لو ورد النقض فانما
يرد على من يقول انه مبعوث لنفسه فقط فيجوز ان يكون القائلون بهذا
المؤلف لا يقولون انه مبعوث لنفسه فقط فهم بل وما نقل في الملل والنحل
من ان زيد ابن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول ايها
الناس هلموا الي فانه لا يبقى على دين الخليل ابراهيم غيري
فلو فرضنا انه نظر المعروف المانع لو ثبت ان هذا النقل مما اتفق القوم
عليه كافة والنقل عن شخص او شخصين في كتاب او كتابين بل اكثر لا يحسم
مادة الاحتمال ولو ثبت بالنص فلا يدل المنقول على انه ادعى النبوة
بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه لا لقوم لكن يعلمهم
كما ان علماء امة محمد صلى الله عليه وسلم وكذا لا يدل على تقدير صحة النقل
والاتفاق فيهما على انه ليس مبعوثا لنفسه لان كونه على دين ابراهيم
عليه السلام لا يدل على انه ليس نبيا سيما اذا قال لهذا القول في قوم
ليس مبعوثا اليهم وهم على دين ابراهيم عليه السلام وادعى مرتبة التعليم
بالنسبة اليهم مرة ولا شيء في الرد والقبول **قوله** او هو منقول الخ
لا يخفى انه على الاولين ايضا منقول غايته انه من العام الى الخاص اذا
كان نبأ بمعنى اخبر والاحتمال الثالث الا اذا اعتبر كونه خبرا في النقل لان
مخبر خبير فلا نعتبر عدم كونه نبأ بمعنى اخبر لكفايته في النقل فالتقابل باعتبار
كونه منقولا الى النبي بمعنى الطريق او من النبي بمعنى المكان المرتفع **قوله** اما لا

كونه

آلتها للتعرف فى معنى السين او ما التعرف فى معنى المضارع بان يراد من المضارع المستقبل القريب فيكون السين بالتأكيد فحينئذ لكونه على معناه الحقيقى لان وضع السين للقريب من زمان الفعل المحتمل للقريب والبعيد وتخصيصه للمستقبل القريب فعلى تقدير ان يكون المراد من الفعل الزمان القريب لا تخصيص السين لان الفعل مخصص قبل دخوله فيكون منطبق قوله فان ما هو محقق الوقوع قريب على الاحتمالين قوله اشارة الى ان الاختلاف اه هذا بالنظر الى افراد السين المضارع عن المعنى الحال وتخصيصه الى المعنى الاستقبال قوله لجواز كون الاصول الى آخره اى فى جميع الاوقات سواء كانت المذاهب مجموعة بان يكون لكل مذهبه اى فى جميع الاوقات او لا غاية ما نعلم وحاصل ما نقل بعد هذا جواز وصول عدد اصول المذاهب المرتبة المذكورة فى وقت سواء كانت المذاهب مجتمعة ام لا اى آخره اصول المذاهب كما يدل على ارادته قوله او نقصوا فان توقف فى الوصول بان المذاهب لا شك انها ما كانت فى زمان الرسول والصحابة بل حدثت فى زمان التابعين والتبع ولا شك انها فى اول المرتبة لم يكن بهذا العدد فكيف الوصول بان المذاهب بهذا العدد فى جميع الاوقات فلنا المراد جميع الاوقات بعد حدوث المذاهب فيجوز ان يكون المذاهب فى اول الحدوث بهذا العدد قوله معتد بها تقييد الاختلاف بهنا بالمعتد بها لدفع ما يتوهم وروده من عدم كون جميع الاشاعرة من الفرقة الناجية لتحقق الاختلاف والجدل بين ابى حنيفة والشافعى رحمهما الله مثلا كما فى مسئلة التكوين والايمان الاحاجة اليه فى دفع التوهم المذكور بل هو مضر لان التقييد لتقليل الافراد قوله وان زادوا او نقصوا فيه اشارة الى امكان اعتبار كل من شيخ الازدياد

بالنظر الى ما اورده المتوهم وان ورد على الشق الثانى لم يدل كلام المتوهم ان اختلاف الفرق بين الاشاعرة يقتضى ان يكون الناجية فرقة واحدة من الاشاعرة لا جميعها لا بعد ما تامل قوله بعيد جدا لانه انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التى يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من يوقف فى الحساب فقد عذب فلا يكون بناجى ومن احتاج الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناجى مطلقا وعلى تقدير كون من لم يوقف فى حساب والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يعد ناجيا كما قال الامام حجة الاسلام فى كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ونقل هناك هذا الحديث بثلث روايات احديها واحدة منها ما نقله المصنف ثانيها ستفترق امتى نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة وثالثها كلهم فى الجنة الا الزنادقة وفى موضع اخر منها كلهم فى الجنة الا الزنادقة وقال ويمكن ان يكون الروايات كلها صحيحا فيكون الهالكة واحدة وهى التى تخلد فى النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع فى الياس عن خلاصه لان الهالك لا يرجى بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهى التى يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من لم يوقف فى الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وبين ان طرفان وهما عبارتان عن شر الخلق وخيره وباقى الفرق كلهم بين الذروتين فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب من النار ثم يقرب بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم فى عقائدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها وانما الهالكة المخلدة فى النار

منه هذه الفرق فهي فرقة واحدة وهي التي كانت وجوزت الكذب عليه
صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما من سائر الامم فمن كثرة تعدد فرقهم مع تجويز
خروجه وصدقه ومعجزاته الخارقة للعادة وايضا انما يتعدد اذا لم يكن المراد
من قوله صلى الله عليه وسلم كلها في النار كل واحدة من كل الفرق بل في الجملة
اي كل الفرق سواء كان كل واحدة منها او احادها او بعضها فيكون الا واحدة
سلبا كليا واما اذا كان المراد كل واحدة من كل فرقة فيكون قوله عليه السلام
الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان كل معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا **قوله** استقلال مكثهم اي قلة مكثهم سواء كان
دخولهم من حيث المعاصي فقط او من حيث الاعتقاد فقط او من حيث
العصيان والاعتقاد معا كما ان ما ذكره الشارح اولا سواء كان
لا دخول النار لاجل العصيان ايضا اولا او بعد الدخول سواء كان ممتدا اولا
فان قيل مع تقرير الارادة من الدخول المكث الطويل ومن عدم الدخول
عدم طول المكث مع احتمال الدخول من حيث الاعتقاد كيف يحصل الترغيب
في تصحيح الاعتقاد قلنا فلا المكث يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع احاد
القوم الناجية لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقاد فلو كان
الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى
الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل
مكثه ولا يخفى عليك الاحتمالين كما مر في قوله كلها في النار اي كل الفرق اي
كل فرد من كل فرقة فيكون قوله الا واحدة رفعا للايجاب الكلي ويحتمل ان يكون
كل فرقة في الجملة اعم من ان يكون بجميع افرادها او بعضها فيكون الايجاب جزئيا
فيكون قوله الا واحدة سلبا كليا فانظر الى ابتناء هذين الاحتمالين

تجد الحق فانه على الاحتمال الاول يمكن ان يراد مجرد الدخول ولا يلزم القول
بغفران جميع احاد الفرقة الناجية كما مر وايضا لا يحصل الترغيب في تصحيح العقايد
قوله ولا يسترسلون مع عقولهم ليس المراد من استرسالهم مع
العقول دون الاشاعرة انهم لا يعتمدون بتاويل النقل وتطبيقه على
ما يدل عليه العقل بدون التفات الى النقل وتاويله وان الاشاعرة مع
قيام الدليل العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر وان خالف العقل
كيف فانهم اولوا اكثر من الظواهر بالدليل العقلي فان الكل متفقون على
ان العقل مقدم على النقل ولذلك اولوا يد الله والاستواء على العرش
ووجه الرب الى غير ذلك بل الفرق ان المعتزلة يقولون بالحسن و
القبح العقليين للاشياء بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بان حسن
الاشياء وقبحها شرعيا فيجوز الاشاعرة حسن شيء وقبحه بمحض تعيين الشارع
بدون ان يكون في نفسه حسن او قبح فيتبعون الشارع بدون التفحص
والتفتيش اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا ان للاشياء
حسنا وقبحا في نفس الامر فربما وافق الظاهر وهو الحق والواجب الاتباع
على ما في نفس الامر فربما يتوقفون عن الظواهر في اول الامر حتى يجدوا ما في
نفس الامر انه مخالف لها فتاولوا الظواهر او موافق فيتبعونه فتامل
ولا يتبع الهوى **قوله** مثل الاولين قد عرفت المراد من القوم الذين حجة
على ما نقل من الامام ولعله خواص الاشاعرة لا كلها والذين هم ادركوا
صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وتشرفوا باستماع كلماته وتادبوا باداب الرسول
هم نجوم الاهتداء وان كانوا داخلين في الفرق وعدوا منها اهل الحق
انه يجب ان يكون مسلكهم متوسطا بين المسالك وان يكون آمنا من

منه طرفي الافراط والتفريط باعتبار القوى فان خير الامور اوسطها
اعدلها هو اقرب للتسوية والعدل هو التوسط بين طرفي الافراط
والتفريط في مسائل القوى الشهوية والغضبية والعاقلة فكونه
عبارة عن العفة والشجاعة والحكمة ويقابله الجور كما قيل وهم الاشاعرة
فانهم شكر الله مساعيهم سلكوا في الاكثر طريق التوسط فقالوا
في مسئلة افعال العباد مثلا بالكسب لا بالجبر المطلق كما نقول به الجبرية ولا بالاختيار
المطلق كما نقول به المعتزلة والشيعة وكذا في مسئلة الرؤية فانهم لا يقولون بانه
الله جسم كما نقول به المجسمة انه يرى ولا يقولون بامتناع رؤيته مع كونه
غير جسم مجرد عن الجهة والمكان كما تقول بها المعتزلة وكذا في مسئلة افادة
النظر العلم لا يقولون بعدم افادة النظر الصحيح مطلقا كما تقول بها السمنية
او في معرفة الله كما نقول بها المهندسون والاسماعيلية ولا بافادته
بطريق الوجوب مثل المعتزلة بل بافادته العلم مطلقا لكن بطريق
العادة وكذا في مسئلة وجوب النظر في معرفة الله تعالى لا يقولون انه
النظر في معرفة الله تعالى عبث لا يجوز عقلا لانه لا يفيد المعرفة مثل المعتزلة
وغيرهم ولا انه واجب عقلا كما تقول بها المعتزلة بل يقولون بتوقف
العقل في هذا الحكم ويقولون الحكم بوجوبه بحسب الشرع وكذا لا يقولون
بعينية الصفات كما تقول به الحكماء وينسب الى المعتزلة ايضا وان
كان ظاهر قول المعتزلة على ما سيجيء في الشرح ليس بالعينية بل على
الاعتبارات العقلية ولا بغيريتها كما نقول بها اخوان وكذا في الاعتقاد
بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لم يسلكوا طريق الخوارج والناصبية
ولا طريق الروافض بل سلكوا الطريق الحق الوسط في حقهم جميعا وفي غيرها

ما ذكرنا

6

ما ذكرنا سابقا وعليهم وسيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى ثم رجع الى
بيان بعض ما ذكرنا من البيان فانهم يقولون بجواز رؤية كل موجود
بكل عضو من الاعضاء لانه يجوز ان يلطف الغذاء في الابدان بسبب
الرياضات او عناية من الله تعالى بحيث يكون كل روح حيواني في كل
جزء من البدن مثل الروح المصبوب في العصب المجوف في مجمع
النورين فيصح ان يرى به ويقوى بحيث يتعلق باي شيء كان فان
الان مثلا قد يرى احدهما في المتعارف بلا اراءة اخر لضعف بصره
مع عدم تفاوت في حال المبصر في الظلمة والنور والقرب والبعد
وغير ذلك من شرائط الرؤية بل قد يرى بعض الحيوانات شيئا في الليل
المظلم ولا يمكن عن رؤيتنا اصلا فيجوز ان يقوى باصرتنا بحيث يرى كل
شيء حتى المسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات وان
لم يكن في المتعارف شيء منها ما يتعلق بها البصر بل يكون الروح البصري
مثل الروح السمعي والذوقي والشمي واللمسي ايضا كما ان الحس
المشترك على جميع المدركات سواء بل يجوز ان يفعل كل من القوى
الجسمانية فعل الاخر فيرى بالسمع مثلا ويلمس ويشم ويبصر
بها ايضا وعلى هذا القياس ثم لا يخفى ان لفظ الاصحاب فاعل
الجمع البتة على احتمال بل على احتمالين اذا عطف قوله او جمع صحب
على قوله جمع صاحب والتبعية على الاصحاب انما هي في مذهب الاشاعرة
بخلاف الشيعة فانهم في رواية منهم يقولون ثلثة من الاصحاب مسوط
فقط **قوله** في كل عصر اي عصر كان فان الاجماع ينعقد باتفاق
اهل الحل والعقد في زمان واما اتفاقهم في كل عصر بعد عصر فليس بلازم

بل على هذا لا يمكن ان يتحقق الاجماع اصلا قوله والمذكورات ليست
اى جميعها والا فبعضها مثل حدوث العالم وغيره مما اجمع عليه
لا يخفى ان المنساق الطائفة المذكورة المخصوصة وهم السلف من
المجتهدين لا يدل على ان ليس المراد الاجماع المصطلح لجواز ان يكون السلف
من المجتهدين اهل الحل والعقد في زمانهم فينعقد الاجماع باتفاقهم
قوله وبيانه لا يتم الا بمقدمة ادعائية ما لزم من عدم تقدم
عدم الشيء على وجوده تقدما ذاتيا الذي هو مرتبة العلة هو ارتفاع
النقيضين في المرتبة لا في الزمان وهذا مبني على ما حققه الشارح رح في
حواشيه على شرح التجريد بسلب تلك المرتبة عن النقيضين كالعلية
فان وجود الشيء ليس علة لوجوده وكذا عدمه ليس علة فالعلية
مسلوبة عنهما ومع ذلك يرتفعان عن مرتبة العلة وكالموجودية للسواد لذاته
نسبة فان السواد ليس موجودا لنفسه وكذا سلب السواد ليس موجودا
للسواد فالسواد ونقيضه مرتفعان عن مرتبة الموجودية مع سلب المرتبة
عنهما وهذا التحقيق من خواص الشارح المحقق روح الله روحه ونقل عنه
انه قال للمعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا
اى موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا
بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس
بعدية بالذات ورد عليه الشارح رح في حواشيه لشرح التجريد ان المعلول ليس
له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة موافقا للامام
ووجه الاستناد بكلام الشيخ حاصله انه ليس المراد منه كون العدم للمعلول

7

في نفسه اقتضى العدم حتى يمتنع او انه اولى له لانتفاء الاولوية الذاتية
بل انه لا يحتاج في عدمه الى تأثير وايجاد وخلق وجعل كما في وجوده
لان علة العدم للمعدوم ليست بالتأثير والايجاد بل هي عبارة عن عدم
تأثير الوجود في الوجود فالعدم اولى للممكن لاجل هذا واحق ولا معنى
للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما سبق ومنه كلام الشارح رح في الهيات
اشاراته في بيان التقدم الذاتي وكان المناسب ان يقول هذا التقدم
سوى ما قصروا في اقسام التقدم الخمس لانه من اقسام التقدم الذاتي
والا لزم تركب كل علة تامة من امر كما ذكره الشارح رح واجتماع الوجود والعدم
بلا واسطة قوله فلا يتحقق العلة التامة له اقول والا يلزم اجتماع
النقيضين لان العلة في آن حدوث المعلول لو كان حادثا يتحقق البتة
وكذا اجزاؤها فيلزم اجتماع العدم والوجود في ذلك الآن سواء كان علة
الحدوث وعلة البقاء واحدا او لا فان قيل يجوز ان يكون العدم معدا
فلا يلزم الاجتماع قلنا يلزم حدوث جميع الممكنات ولا يمكن وجودها لو كان
العدم معدا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو الوجود ولان المعد هو الموجود
عند وجوده او عدمه وعدم العدم هو الوجود فيلزم تقدم الوجود على
نفسه لان عدم العدم ليس نفس الوجود بل لازم وطرده كما قيل ولكن لازم
منه تقدم احد المتلازمين بالذات بتقدم الآخر كذلك قوله بعدية زمانية
اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين يستلزم الزمان فان الشيء اذا كان بالنسبة
الى شيء آخر ما في تعاليه انه متقدم او متأخر بالزمان واما اجزاء الزمان فيتقدم
بعضها على بعض بالذات عندهم وكذا تقدم عدم الزمان على وجوده يتقدم
بالذات وهو قسم سادس احدثه المتكلمون والتقدم الزماني منحصر عندهم فيما

الجنس عرضيا ان لم يكن ذاتيا لتلك المعدات لان اشتراك تلك المعدات
في مفهوم ذاتي او عرضي هو مقتضى دلم يتوجه الى احتمال قدم نوعها
لان المراد منها الجنس او الانواع اولا ان قدم النوع يخالف المذهب الحق
كتقدم الاشخاص ولعل الوجه هو الاول قوله فهو دعوى من غير بيان
بلا اشارة الى ما في اثبات الزمان وكونه كما بالذات وكونه مقدارا
للحركة ولان تقدم المعدات بعضها على بعض لا بد من زمان لان المعدات
ليس تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا التقدم زمانيا
وان ادعوا بداهة بعضها فيرجع الى بحث الزمان في الكتب المبسوطة قوله
جواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا اي منع كون امكان وجود
لا محال لمنع امكان وجوده فيما لا يزال في الازل على ما يتوهم ان الامكان
الحادث في الازل والا لزم الانقلاب من الوجوب او الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي فيجب للمستدل ان يقول كلامنا في اعلى الوجود الذي للحادث
فاذا الحق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل ولا شك ان الامكان
ايضا مما في الازل لا بد ان يجب ان يتحقق الحادث في الازل فيلزم قدم الحادث
قوله ... الامكان مما لا بد منه اقول لا يرد ان الامكان ... من
جانب المعلول كما قال الشارح في حواشيه على شرح التجريد ... ان
... ان العلة ما يحتاج اليه المعلول بعد الامكان لان هذا
مجرد اصطلاح في العلة وليس نظر المستدل في الاصطلاح بل غرضه
ان ما لا بد منه في وجود الحادث سواء كان بعد امكانه او قبله او نفسه
وكذا لا يرد ان الامكان اعتبار عقلي متاخر عن وجود الممكن كما اثبت
السيد المحقق قدس سره في حواشيه على شرح حكمة العين في المعالم الرابعة لان

في الازل

الزمانيات فكيف يقولون ان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم زماني
مع انه يستلزم وجود الزمان حين عدمه ولعلهم ارادوا بالتقدم الزمانية
بهما تقدم لا يجامع معها القبل والبعد ولما كان هو المكنى عند الحكماء منحصر
في الزمان واجزائه وعرضا او لما لا اجزاء الزمان وعروض الزمان و
اجزائه ثانيا وبالعرض وكان التقدم الزماني ذو عروضه هو هذا وكان
اقسام التقدم منحصرا في الخمسة كما سواء ان هو هذا وانكم يحصر عند المتكلمين
كما هم سموه تقدما زمانيا على اصطلاح الحكماء قوله كما هو المتبادر
اي فيكون قوله تعالى ان لم يكن يدل على التقدم الزماني صريحا ان قوله لم يكن
فعل يدل على الزمان الماضي كما قيل ... في احتياره ان يفعل وان يفعل في
بيان اقسام المقولات مثل الفعل والانفعال بالنسبة الى المعنى المتجدد
فلا يرد ابطال ان المصدرية معنى الفعل لا الحدث ان يراد زمان الفعل
عامة انما يكون لاداء تصيير الفعل اولا اي اداءه بصيغة الفعل
الزماني
لو دل فانما يدل ان ... مما اعتبر في الفعل معتبر فيهما وهو اعم من
والتجدد كما اعتبر في ان يفعل وان يفعل التجدد فلا يتبادر الا التبادر
قوله بموادها وصورها الجسمية والنوعية انواع الاجسام عند المشائين
مركبة من ثلثة جواهر الهيولى الاولى المحل للصورة الجسمية والصورة النوعية
المسماة بالكمال والقوة والطبيعة ايضا باعتبارات التي له في الغير
وعند الاشراقيين مركبة من جوهرين احدهما الصورة الجسمية التي هي الجسم المطلق
عندهم والاخر عرض من لوازم الماهيات قائم بها ويجوزون تركيب
الجوهر من العرض والجوهر واما الكل فهو البسيط اي صلاحية ... حاط
او حدود للمقدار المحيط او المحاط ... قوله ونحوه اي الاعراض

في اثبات العقل حيث قالوا مجامع الامكان لا يستلزم امكان المجامعة
كالحادث فان امكان وجوده مجامع للازل ووجوده لا يمكن ان
يجامع الازل واورد عليه بان الامكان نسبة فيمتنع حصولها بدون
المنتسبين وقال لا يخفى عليك ان ما ذكره يقتضي تأخر امكان الشيء عن
وجوده فهو قبله لا يكون ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب
والغلط انما هو فيما توهم من ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها
وليس كذلك بل هو نسبة بينها وبين الوجود الخارجي فاللازم تأخر
عنها وعن مفهوم الوجود لا عنها وعن الوجود الثابت انتهى كلام
شارح الاشارات والعلامة ره في شرح التهذيب تأخر الامكان
عن الوجود الثابت **قوله** باختيار الشق الثاني من الترديد اي الاول او
هو اختيار شق ابطله المستدل بكلا احتماليه من الواجب بحذاء
شيء من شقي الترديد الثاني فيمتنع اما لزوم ما ذكره او بطلانه ولا
لزم منهما اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يجز
حدوث الحادث بدون علته ظاهر وكذا ابطاله لانه يلزم سد باب
اثبات الصانع جل ذكره والكل موصول يجوز ان يرد هذا الكلام
على الاحتمال الثاني من لزوم التسلسل وبطلانه وان لم يسد باب اثبات
الصانع على تقدير عدم بطلان التسلسل لاحد مسلكا آخر لا يتوقف على
ابطال التسلسل الا ان الكل متفقون على بطلان ... الوجوه
قوله لوجوده في الازل اي الآن وجوده الازلي فيكون في الازل
قيد الوجود كما يظهر من قوله بل لوجوده فيما لا يزال لا التعلق في لا يزال
من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق لكن ليس كلام المستدل

منع مع علته ملزوم حدوث الحادث ثم

فوجه

الجزء ٢

في هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث
حادثا او يحصر بلا تمام علته او التسلسل لان مدعى الحكيم ان ممكنا ما
قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا فجميع ما لا بد منه في وجود الممكن لا يخلو
وان اراد انه لا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث اعني الوجود
اللايزالي فهو ساقط لانه يلزم ان لا يتحقق الحادث او يتحقق بلا تمام علته
لان هذا التعلق لم يتحقق قبل ولا يتحقق بعد ولو قيل يتحقق حين حدوث
الحادث لزم ان يوجد المراد على خلاف الارادة لانها تعلقت بوجود
الازلي مع ان نقل الكلام الى التعلق بانه حادث محتاج الى علته **قوله** خلاف
المفروض اقول يرد عليه ان المفروض انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في
الازل والقول بتحقق التعلق الازلي لوجود الحادث فيما لا يزال لا يستلزم
القول بانه لم يبق شيء مما لا بد منه في وجود الحادث فالقول بالاحتياج
الى امر سوى هذا التعلق سوء على المفروض نعم لو قال على تقدير
كونه متمما لعلة وجوده انه خلاف المفروض او اسقط قوله وهو
خلاف المفروض واكتفى بباقي المقدمات اشارة الى انه منع لمقدمة
استدل عليها في اصل الدليل فان الاعادة تدل على ان الشارح
لم يتعمق النظر في المذكور لكان له وجه ما لو وجه في اسقاط المنع او ذكر
منه انه اختيار شق ابطله المستدل بكلا احتماليه **قوله** وان اردتم
انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال الخ لا يذهب عليك انه انجر الكلام
ح الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي
كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول
عن ذات العلة التامة مستندا بان الممتنع انما هو تخلف المعلول عن نحو

منه جلي ماله

ارادة الفاعل المختار المستقل بالتأثير لا عن ذاته والذي ذكره في امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند وجوده
مرة في وقت وعدمه في وقت آخر لا يلزم ههنا فتأمل قوله وقد يقال
ان الازل فوق الزمان اه اعلم انه قد يراد من كون الشيء فوق الزمان و متعاليا
عليه متعاليا عنه ان لا يدخل تحت تعريف الزمان ولعل من هذا قول الفلاسفة
ان الواجب فوق الزمان ومتعال عنه مع انهم يقولون بقدم الزمان
والظاهر ان المراد ههنا ليس هذا المعنى لان الخصم قائل به والكلام في القبلية
والبعدية الزمانيتين وقد يراد السبق الذي لا يجامع السابق اللاحق والمراد
ههنا هذا المعنى فان قلت هذا الكلام معارضة في مقدمة المستدل ويؤيده
عدم جعلها وجها آخر من وجوه اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنونه
بالوجه الثالث كما عنون الاول والثاني والثالث مثلا فان المعارضة
لا خصوصية لها في كونها جوابا بالدليل دون دليل وان الشارح في مقام
نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل و
لم يقل واجيب مطلقا فتكون معارضة دعاوى بلا دليل على ما يظهر
وتكون جواب فان قيل مستدل لا باعادة كلام الدليل المذكور اشارة
الى ان ما اوردته دعاوى بلا دليل في مقابلة المستدل لكن الحق انه نقض
باختيار الشق الاول من الترديد وقوله انما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت
به الارادة اه اشارة الى وجه تخصيص حدوث الحوادث باوقاتها
وقوله والزمان من جملة الممكنات اه اشارة الى وجه حدوث الزمان قال المحقق
صاحب التجريد واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فالاول اشارة الى
قوله واختص الحدوث بوقته والثاني الى قوله اذ لا وقت قبله وقال شارح التجريد

هذا جواب عن الاستدلال بان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها
على امر مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان
حدوثها ليس لكل الوقت مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول
ويلزم التسلسل ههنا والجواب ان حدوثها لم يتوقف على امر حادث مختص
بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع او
وجود العالم ولا امتياز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فهذا خلاصة الشرح و
فمكونه بهذا الجواب مثل ان تعلق جميع ما لا بد منه محقق في الازل ولكن الارادة تعلقت
بالمعلول بان يجيء بعد الف سنة مثلا فالمعلول يقع على نحو ارادة الفاعل المختار سواء
كان مقارنا بوجوده او متراخيا عنه فيكون حاصل قوله فان قيل الخ و
ما ذكر ان الوقت اما ان يكون مما لا بد منه في وجود الحادث اولا فان
كان الاول لزم خلاف المفروض وينقل الكلام اليه ايضا فلا يمكن
ان يقال ان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه رجوع الى ما
سبق قبيله من قوله والحاصل اه فلا يكون جوابا آخر فان قيل كان
السابق جوابا باختيار الشق الثاني من الترديد كما وهذا جواب باختيار
الشق الاول من الترديد فاين هذا من ذاك قلنا قد بينا انه لا يجوز الخ الى اختياره
الشق الاول لان عدم تحقق جميع ما لا بد منه انما هو للوجود الازلي
وليس الكلام فيه واما الوجود اللايزالي كان الكلام فيه فجميع ما لا بد
منه يحتاج اليه محقق في الازل كما ينادي عليه كلام الشارح سابقا
والجواب عن قوله فان قيل لا بد منه اه وجعل هذا تقريرا آخر للسابق

بعید ولا لوجوب لا یجب کما لم یجب الاول **قوله** وعلی الاول
یلزم التسلسل لا یخفی ان التسلسل بهذا الکیف مع قطع النظر عن بطلان
التسلسل مطلقا لا یضر فی هذا المقام لان السلسلة کلها حادثة
فلا یرتبط بالعلة القدیمة ولا یفید لتخصیص سلسلة المعلولات الغیر المتناهیة
بهذا الیوم مثلا لا یخفی علی المتامل **قوله** فلیست الا الارادة ولا
المرید طرف السلسلة الخ اقول لا یخفی علیک ان نفس الارادة من جملة اسباب
حدوث الحوادث وبین انها وبین تعلقها الموقوف علیها وهکذا الی ان ینتهی
الی التعلق الذی یکون بعده المعلول فیتحقق هذه التعلقات بین الارادة الذی بعدها
علی التعلق وبین الحادث الموجد به وهو المراد بالانحصار بینهما فظهر ان
ما توهمه وهم ظاهر الفساد اقول لا یخفی علیک ان انحصار الامور الغیر المتناهیة
بین الحاصرین الذی هو مستحیل ان یکون للامور الغیر المتناهیة طرف
معین ثم یتعاقب بعده واحد من السلسلة وهکذا کما فی طرف التعلق الاخر الذی
یلی الممکن فانه متعین وعلیه تعلق الارادة بهذا التعلق الذی هو ایضا متعین وهکذا
ولیس تعلق بعد الارادة متعینا ولیس تعلق بعد الارادة بل نسبة الارادة الی
کل من التعلقات المفروضة علی السواء لانها محله وموصوفة بلا واسطة
فنسبتها الی التعلقات کنسبة مرکز الدائرة الی النقط المفروضة فی محیطها فی القرب
والبعد وعدم وقوع النظام المفروض بین النقط وان کانت متقدمة
علی کل منها من حیث المحلیة وهذا هو مع کون الارادة محفوظة فی جمیع المراتب
ثم لها جهة تقدم اخری علی کل من التعلقات المتقدم علیه بل علیه لا من حیث
المحلیة مثلا تقدم علی التعلق الاخر من حیث انها علة له غیر المحل ومن حیث
تقدمها علی تعلقها المتقدم علیه ایضا ومن حیث تقدمها علی تعلقها المتقدم

علی هذا

11

علی هذا التعلق الحادث الاخیر مرتین وعلی هذا القیاس بحیث تتقدم علی التعلق
الاخیر بل علی کل من التعلقات بمراتب غیر متناهیة بلا واسطة وبواسطة واحدة
وبوسائط متناهیة وغیر متناهیة بعدد التعلقات المتقدمة علیه فبهذا الاعتبار
یقع فی طرف کل من الجانبین المتناهیة والغیر المتناهیة ایضا من التعلقات بعدم
کل واحد سلسلة العدد منها وان لم یتناهی وان لم یتعین تعلق بعدها بلا واسطة
او بوسائط متناهیة ولکن فی اسحاقه تامل وایضا یرد مثله علی الحکماء فی
الاستعدادات فلا وجه لتخصیص البحث علی المتکلمین کما یتوهم من احتصاص
البحث تامل بل کل تعلق فرض فقبله تعلق اخر لا الی نهایة کیف ولو قیل
بتعلق معین بعد الارادة لما احتیج الی جعل الارادة من جملة اسباب
الحوادث کما قیل لانه یکفی ان یقال التعلقات الغیر المتناهیة محصورة
بین التعلق الذی بعد الارادة والتعلق الذی یلی الممکن وایضا علی ما ذکر هذا
القائل یرد مثله علی الحکماء ایضا فی تعاقب الاستعدادات فلا یکون تخصیص
البحث علی مذهب المتکلمین وجه واشار رح المحقق بقوله علی تعاقب
الاستعدادات الغیر المتناهیة علی المادة وبقوله کما ان نسبة المادة
السلسلة الی ان الموضع مشترک بانه لا انحصار بین الحاصرین علی مذهب
الحکماء ولو اراد من الانحصار معنی اخر علی ما یظهر من قوله وهو المراد من
الانحصار بینهما فاستحالته ممنوعة والکلام فی لزوم الانحصار المستحیل حتی یلزم
بطلان الملزوم علی ما قال فقد قیل علیه انه باطل لانه یلزم انحصار الامور
الغیر المتناهیة فقد ظهر حال التوهم **قوله** وحرکتها دائمة فهی ذات
جهتین اعلم ان المراد من هذه الحرکة الدائمة الحرکة بمعنی التوسط المتغیرة
بکون الجسم بحیث ای حد من حدود المسافة یفرض لا یکون قبل ان الوصول

ولا يوجد حاصلا فيه وقالوا انها حالة مخصوصة قائمة بموضوعها باقية من مبدء المسافة الى منتهيها مختلف نسبتها الى حدود المسافة وفي كل آن من آنات الحركة يقارن حدا من حدود المسافة وبسبب اختلافها الى حدود المسافة ترتسم في الخيال امر ممتد وهو الحركة بمعنى القطع كما ترتسم من الشعلة الجوالة بسبب اختلاف نسبتها الى حدود المسافة الدائرة والزمان بمنزلة الآن السيال سطبق على الحركة بمعنى القطع كما ترتسم من التوسط القطع ونسبتها مثلا ان تاخذ شعلتين معا وتحركهما معا فترتسم منهما دائرتان احدهما بمنزلة الحركة بمعنى القطع والاخرى بمنزلة الزمان الممتد كما ان الشعلتين احديهما بمنزلة الحركة بمعنى التوسط والاخرى بمنزلة الآن السيال وما يجيء في كلام الامام في الرد من قوله فكيف صدر من مستمر مشابه الاجزاء حيث جعلهما مشابه الاجزاء مع ان التوسط لا يقبل القسمة اصلا يجب ارجاع تشابه الاجزاء الى السلب اي لا يكون اجزاؤه متخالفة سواء كان له اجزاء متخالفة اولا يكون له اجزاء اصلا **قوله** وقد رايت في بعض تصانيف الحكماء ولعل وجه قول ابن تيمية مالك على سبيل التنافي في الوسخ انه من المجسمة فيثبت للواجب مكانا على ما سينقل ابن رحا انتساله والواجب ازلي فلا يوجد مكان ازلي فاضطر على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتنافي بالوضع لانه لكان الواجب عنده على ما سيجيء **قوله** فلا بد للعدم من علة حادثة قيل ممنوع وانما يكون كذلك لو كان عدم لا لذاته وليس كذلك لما حقق في موضعه قال صاحب المحصل فيه ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى وقد سمعت من الاستاذ روح الله روحه ايضاحه ما كنت متفطنا لما ذكره الشارح

بالتفصيل وعرضته له ان حمل عدم الحركة عليها ولا يخفى عليك انه لا يلزم ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني كما في الزمان فانهم قالوا الزمان له الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته مع ان الزمان ممكن لذاته تعالى فان مفهوم الواجب يمتنع عليه جميع انحاء العدم الخارجي لذاته ومفهوم الممتنع يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي لذاته ومفهوم الممكن ما لا يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي والعدم الخارجي لذاته فاما ان يجوز له جميع انحاء الوجود سواء كان وجودا مستمرا او وجودا بعد العدم او لا وجودا بعد الوجود اي في الزمان الثاني وجميع انحاء العدم سواء كان عدما مستمرا او عدما بعد العدم او عدما بعد الوجود او بعض انحاء الوجود والعدم فالزمان مما يجوز له الوجود المستمر والعدم المستمر ويمتنع الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة وكذا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة التام الا ان تخلف المعلول عن العلة التام انما يلزم ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليست كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا يكون معلولة باعتباره لان المعلول من اقسام الممكن ولكن يرد عليه ان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن الحدوث فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار ببقاء العلة لان المعلول دائم ما دام العلة والا لزم تخلف المستحيل وكذا يلزم تخلف العدم عن العلة في الزمان الوجود ولكن يمكن الجواب عن هذا باعتبار القيد الموجب طرف المعتبر ومنع كون كل مركب موجودا او معدوما ممكنا الا انه ينقل الكلام

الى الغير لانه حادث فيكون الفساد افحش واشنع ولعله لهذا قال الشيخ
الرئيس يجب ان يكون علل الغير المتناهية غير مؤثرة ولا يجوز ان يكون العلل
قارة والمعلول غير قارة ونقله الشارح وحققه في بحث العلل والمعلول في
بيان مبادي الافعال الاختيارية في حواشي شرح التجريد فليرجع اليه
ثم لا يخفى عليك انه لو جوز وجوب الوجود الخاص للممكن لذاته وعدم
منافاته لامكانه الذاتي ينسد باب اثبات الصانع لجواز انتهاء سلسلة
العلية حينئذ الى ممكن موجود بوجود خاص هو واجب لذاته فالممكن لا يحتاج
الى علة اخرى لان الادلة المبتنية على اثبات الدور والتسلسل والطالها
لا تجري فيه وهو ظاهر وكذا الادلة الغير المبتنية على ابطالهما لانه يكون
المجموع المركب من هذا الممكن وسائر الممكنات كالمجموع المركب من
الواجب والممكن على تقدير اثبات الواجب بل يجوز ان يكون الموجودات
كلها ممكنات كذلك فلا يحتاج الى علة ولا معلول اصلا كذا افاده صاحب
المواقف اقول انهم لما جوزوا امتناع الوجود الخاص او العدم
الخاص مثل الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود كما في الزمان وغيره
ما ورد في الطبقات من ان امتناع احد طرفي الوجود والعدم
ضرورة الطرف الاخر يلزم ضرورة سلب عدم الخاص او الوجود
الخاص ونسلم [illegible] عدم الخاص مثلا اعم من الوجود والعدم فيجوز
ضرورة العام لا نسلم ضرورة الخاص فالامكان والاحتياج
الى العلة باق بعد بخلاف الزمان ضرورة وجود الخاص فانه يخرج
عن الامكان الخاص بل يكون اخص على الواجب المصطلح بحسب المفهوم
لان مفهوم الواجب بحسب الاصطلاح ما يمتنع جميع انحاء العدم

تقسيم

١٣

الخاص واما اخراج الممكن الذي لذاته ضرورة وجود الخاص الممتنع جميع انحاء
العدم الخاص مع اقتضاء ذاته وجود الخاص فكان اخص واما
العلامة في حواشيه على شرح التجريد عن قول صاحب المواقف بوجه اخر
فان اردت الاطلاع عليه فارجع اليه في بحث اعادة المعدوم قوله او بعض
موجود الى كان موضع هذا الكلام بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود
وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال اما بعضها موجود و
معدوم وانما يتحقق بعد النقل الى علة كل من ذلك الامر الموجود والمعدوم
وذلك بان يقال اما ان يكون علة ذلك الامر الموجود مثلا موجودا
لا الى نهاية فيلزم التسلسل في الامور الموجودة او لا يكون علل جملتها موجودة
فاما ان جملتها معدوما او بعضها معدوما فيلزم التسلسل في الامور
التي بعضها موجود وبعضها معدوم لان ذلك المعدوم جزء السلسلة
على التقديرين وكذا الكلام في الامور المعدوم فاما ان يلزم التسلسل في
المعدومات او في الامور التي بعضها موجود وبعضها معدوم لان
المعدوم الاول جزء السلسلة على التقديرين قوله حتى يلزم التسلسل
في الامور الموجودة اي على تقدير ان لا يحلل عدم قوله لا يكون علة علة
لعدم بل قال بعضهم لا معنى لعلية العدم للعدم الا سلب عليه وجود الاول
لوجود الثاني فاذا كان علة عدم الحركة عدم شيء يكون معناه انه انتفى
علة الشرع للحركة فعدم كان الشرع الذي هذا العدم عدم له علة وجود الحركة
قبل قوله لان عدم الامكان بسبب امر موجود او عدم اه اقول فيه
انه يجوز ان يكون عدم لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود
معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان مثلا فانه سلب

معدوم او بعضها م

الامكان لا يستلزم الامتناع من الوجوب والاعدام الذين كل منهما
[illegible] ات الثانية عدم ما مر وا وحمه الشارح ايضا وقيل عدم الامكان
لا يستحق الا الامكان الذي هو ايضا من المعقولات الثانية فكان المناسب
في ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل في الامور المتحائرة في نفس
الامر لا في الاعدام سيما عند على هذا الوجه هذا دليل ابطال التسلسل يجري في
قوله هل يمكنك الموانع الخ لم تظهر لي من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما
يدفع المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم اجتماع الجواز وجود جميع الموانع فيما
لها ترتب ذاتي او زماني فلا يجري البرهان في ابطاله ثم اعلم ان المانع
عدم عدم المانع في اول السلسلة انما هو مانع الحركة وفي عدم عدم المانع
بعده انما هو مانع عدم المانع لا مانع المانع ولا مانع المعلول تامل تجد فان
فيه دقة اقول وبالله التوفيق يمكن اثبات الترتب من الموجودات اللازمة
لعدم عدم المانع بحسب التسلسل في عدم عدم المانع بان يقال عدم عدم
المانع الثاني لما كان علة لعدم عدم المانع الاول الذي هو علة عدم الحركة
والسلسلة وهكذا يكون عدم المانع الثالث علة لعدم المانع الاول لان احد النقيضين
لما كان علة لاحد النقيضين الاخرين كان النقيض الاخر من العلة علة
النقيض الاخر من المعلول تصاعدا او تنازلا ان وجد كما هو اتفاق الشيء
في [illegible] لعلة النقيض الذي هو رفع شيء للنقيض الذي هو ايضا رفع
شيء كما في الوجود الا سلب العلة التي هي ما فوقهما حقيقة اعني النقيض
المتعارف كما بينوا ولا يعني الوجود على الاصطلاح وان اطلاق النقيض
على سبيل الحقيقة او المجاز والمسامحة بل المقصود بيان ان العلة بين
الشيئين الذين هما رفعان الشيئين ليس الا سلب العلة التي بين الشيئين

المانع

المرفوع بينهما وان كان نقيضا اصطلاحيا اولا فيهما لما كان عدم عدم
الثاني علة لعدم عدم المانع الاول الذي هو علة عدم الحركة يكون
عدم المانع الثالث علة لعدم المانع الاول لا محالة فرفعا عدم عدم المانع
العلة والمعلول ثم لما كان عدم المانع الثاني علة لعدم المانع الاول
الذين هما رفعان للمانع يكون المانع في سلب سلب علة المانع للمانع
فيتحقق العلة حقيقة بين الموانع وان كان العدم متصاعدا الى جانب الاضافة
الى غير النهاية يجري في الموانع الموجودة لا علة حقيقة الا بينها لا بين
الاعدام بل يرجع معنى علة الاعدام التي لجامعها الى علة الوجوديات التي
يلزم بعضها لبعض على قياس ما قيل في علة العدم للعدم بالنسبة الى ما
اضيفت اليه العدمات ولا اقل انها ايضا مرتبة والحاصل ان عند
تحقق عدم عدم المانع يلزم سلاسل احديها من عدم عدم المانع الى
الموانع الموجودة والاخرى من عدم عدم عدم اربع مرات وبالجملة
من كل عدم زوج في الاضافة مثل ستة عدمات وثمانية عدمات
وعشرة عدمات وهكذا هذا كله لكن يبقى المنع في ان يكون علة عدم
الحركة علة عدم المانع وعلة عدم عدم المانع عدم عدم عدم عدم ذلك
المانع باربع مرات وهكذا علة العدمات الاربع العدمات الستة في
الاضافة وعلة العدمات الست العدمات الثمانية وهكذا ويكون اللازم
الكل وجوديا واحدا اذ يلزم علية الشيء لنفسه وان جاز ايضا ان
يكون الوجودي اللازم لكل منها غير ما لزم الاخر لعدم انتهاء العلية
الى الوجوديات ثم وجه توهم علة الشيء لنفسه انه لما كان الوجودي
الواحد لازما لكل واحد من العدمات المتفاوتة في الاضافة الجملة

العلة كل منها الاخر وقد تقرر ان الوجوديات اللازمة للعدمات المترتبة
مترتبة لعلية ملزوماتها المخصوصة بعضها لبعض والملزومات المخصوصة
بعينها مترتبة وضعا فالوجود الواحد يلزم ان يكون من حيث انه لازم العدم
العلة علة لنفسه من حيث انه لازم العدم المعد ووجه الدفع ان العدم
المضاف باربع مرات العلة وضعا بالنسبة الى عدم عدم المانع المضاف
مرتين العلة وضعا ينتهي الى عدم عدم المانع والمعد ينتهي الى الوجود
المانع فيكون عدم عدم المانع الجزء من العدم المضاف باربع مرات
العلة وضعا علة لوجود المانع بعد اسقاط علية العدم للعدم لانه بقي
من جانب المعد عدم معلولا وان بقي في جانب العلة عدم عدم المانع
علة والمؤثر المذكور كان كلية علة العدم للعدم فقط وهيهنا علية العدم
للوجود وكذا اذا كانت العدمات الست في الاضافة علة للعدمات الاربع
في الاضافة ينتهي بعد اسقاط علية العدم للعدم الى علة عدم عدم المانع
من جانب العلة بالنسبة الى الوجودي من جانب المعد لان العدمات
الاربع من الست العلة تسقط مع العدمات الاربع من جانب المعد
فيبقى اثنان من الستة ولا يبقى شيء من الاربع وكذا الحال في الثمانية بالنسبة
الى الستة والعشرة بالنسبة الى الثمانية لكن يبقى ان العلة الحقيقية
ليست الا علة عدم عدم المانع بالنسبة الى وجود المانع اللازم لها و
لكل مرتبة وضعا من العدمات الزوج في الاضافة وعليه مراتب العدمات
المتفاوتة ليست الا اعتبارية ظاهرة وان لم يتناه ومقتضى المقام
الى البرهان هو العلة بحسب نفس الامر لتصحيح سببا لتجدد الحوادث وان
استخلص من هذا انه لو فرض علة العدمات الاربع في الاضافة الثمانية


في الاضافة

١٧١

بعد اسقاط علية العدم للعدم

في الاضافة مثلا للعدمات الست فانه ينتهي الى علة العدمات الاربع
في الاضافة للوجودي اللازم وكان في علة الاربع للاثنين ينتهي الى
علة عدم العدم للوجودي باعتبار العلتان وكذا لو فرض علة العدمات
الثمانية للعدمات الاربع عشرة مثلا فانه يبقى في جانب العلة بعد الاسقاط
ستة عدمات وهكذا الى ما لا يتناهى بازدياد العلل في وان تغايرت
حقيقة لكن المعد واحد حقيقة وكان الكلام في الجزء الاخير من علل حدوث
الحوادث المتجددة فلزم ان يكون لمعلول واحد علل غير متناهية كل منها
جزء اخير علة فالاسلم في المنع ان تعتبر مراتب العدمات متفاوتة
والاضافة ويلزم ان الوجودي اللازم لكل من العدمات الزوج المفروض
مغاير لما يلزم الاخر فتتعدد العلل والمعلولات حقيقة ولا يلزم ترتب
الوجودات ايضا ولكن يمكن ان تعتبر ان الوجوديات وان لم تترتب
لا ذاتا ولا زمانا ولكن كل منها لازم لواحد من العدمات المترتبة بحسب
العلية والاعتبار بحسب هذا يكفي في اجراء التطبيق وحفظ كل مرتبة
في النظام كما في الترتيب بحسب الزمان وهذا جار في جميع صور الوجودات
اللازمة ولكن يمكن اثبات الترتيب بان الوجودي اللازم الذي
لعدم عدم المانع في كل مرتبة لو لم يكن علة لمعلول عدم عدم المانع مثلا
لم يتحقق علة معينة في نفس الامر بل لا يتحقق علة فان عدم عدم المانع
علة فرضا لعدم الحركة الذي هو نقيض الحركة فيجب ان لا يكون عدم المانع
علة للحركة بل عدم عدم عدم المانع ثلث مرات يجب ان يكون علة الحركة
لان نقيض عدم عدم المانع هذا او عدم المانع لازم لها ولنجح لها
عدم عدم عدم المانع بثلث مرات علة للحركة يجب ان يكون علة عدم الحركة

كان له

الذی هو نقیض الحرکة عدم عدم عدم عدم المانع باربع مرات لان
نقیض عدم عدم عدم المانع بثلث مرات هذا لا عدم عدم المانع
فاذن هما ولنقیضه و هکذا الی کل مرتبة ولا یتحقق علی الوجه الاول
انه کما ان عدم المانع لیس نقیضا لعدم عدم المانع بل هو ما وی
لنقیضه کذلک الحرکة لیست نقیضا لعدم الحرکة بل هی ما وی نقیض
[illegible] کما ان [illegible] عدم المانع علة لعدم الحرکة لا یجب ان یکون
[illegible] بثلث مرات علة للحرکة بناء علی قاعدة
ان احد النقیضین [illegible] النقیض الاخر علة لنقیض
ذلک الفرع لان الحرکة لیست [illegible] عدم الحرکة بل نقیضه عدم عدم
الحرکة والحرکة لازم و هکذا کلما تصاعدت النقایض فی جانب العلة
باعتبار السلوب تصاعدت فی جانب المعلول ایضا فان عدم المانع
علة للحرکة و عدم عدم المانع علة لعدم الحرکة و عدم عدم عدم المانع بثلث
مراتب علة لعدم عدم الحرکة بمرتبتین والعدمات باربع مرات فی جانب
العلة علة للعدمات بثلث مرات فی جانب المعلول و هکذا الی غیر النهایة
فی علة الموجود اللازم لعدم المعلول ذلک العدم معلول لعلة ذلک
ذلک العدم ایضا حتی یلزم الترتب بین الموجودات الثالث انه
مطلقا ان اللازم لا یکون علة المعلول الملزوم بل یجوز ان لا یکون
اللوازم علة فی بعض الصور و بهذا القدر یکفینا تامل لعل الله یوفقک
لما لم یوافقوا له قوله الوجه الرابع ما عول الخ اقول لا یخفی علیک ان
کون هذا الوجه الرابع وکذا الوجه الخامس وجها اخر غیر وجوه الجواب عن البرهان
المذکور محل تامل بل هما وجهان لرد الجواب الذی ذکر عن النقض الذی هو الوجه
الثالث منها انتقاء النقض علی حاله و لو جعل مثله وجها اخر لوجب
ان یجعل ما قاله الامام حجة الاسلام ایضا وجها اخر ولکن الامر فی کل واحد
سهل قوله فلا بد ان یکون سابقا اه اذ لو لم یکن سابقا کان مقارنا
للحادث و ذلک الحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلک الحادث کان
یکون للقدیم عدم کون القدیم مسبوقا بالعدم او یکون له وجود فیلزم
تقدم العدم علی الحادث و هو المطلوب و خلاف المفروض قوله قلت
هذا بدیهة الوهم الظاهر ان حکم الوهم انما هو الحکم بانه یجب ان یکون
له تحقق فیما سبق علی کل واحد مما یصدق علیه الحادث حیث اراد بالحال
الوقت المعین او ما یسلم و بعد قبول هذا الحکم فالحکم بالمنافاة بین
دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق علی کل فرد بدیهة العقل لا بدیهة
الوهم فتامل قوله لو لزم سبق القدیم علی جمیع ما یصدق علیه الحوادث
و زمان واحد قیل انت خبیر بان الزمان الواقع فیه جمیع هذه الحوادث
اوالمتناهیة المتعاقبة لما کان مرکبا من ازمنة یقع فیها کل واحد من افرادها
وکل زمان ذو بدایة و نهایة کان له لا محالة بدایة و نهایة فلا یکون
غیر متناه و لو وقع فیه القدیم یجب ان لا یکون متناهیا فوجد القدیم لا محالة
فی زمان لا یقع فیه الحادث علی ما یشهد به التطبیق بین الزمانین اقول
لا یخفی علی المتامل ادنی تامل والمتنبه ادنی تنبه ان انضمام المتناهی
الی المتناهی انما یستلزم التناهی اذا کان الانضمام بمرات متناهیة واما اذا
کان الانضمام بمرات غیر متناهیة فیستلزم اللاتناهی کما هو المشحون به کتب
القوم و عدم تناهی المجموع لیس لانه انتهی المجموع الی جزء لیس لذلک
الجزء نهایة بل لانه لیس لذلک المجموع جزء هو اخر الاجزاء بل کل جزء

وحينئذ فقبله جزء آخر وهكذا او رد بهذا المورد هذا الايراد بعيد بهذا
المقام بلا واسطة في موضعين فلا نغفل عنهما ايضا **قوله** وكانه
توهم ان حدوث الكل المجموعي قد مر انه يجوز ان يريد حدوث الكل المجموعي
بهذا المعنى بهذا مع القول بالمعنى الذي قرره اولا لان المغير للمجيب بهذا
فان فكليته رد في قوله لا بد ان يكون سابقا على كل واحد من افراده
بانه اما ان يراد سبقه في وقت معين على كل واحد من افراده فيستلزم
حدوث المجموع لجميع افراده في ذلك الوقت فينافي دوام المقارنة
فهو ممنوع او يراد سبقه على كل واحد من افراده اعم من ان يكون في وقت
معين او لا فالجواب ما ذكره الشارح **قوله** فيكافئ عدد التعليقات
حاصل هذا الاستدلال اثبات مساواة عدد العلية وهي المراد
بهنا وعدد المعلولية التي المسبوقية عبارة عنها وهي مثبت للتضايف
لان المتضايفين متكافئ عددهما وبعد اثبات مساواة العدد
مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين للمضايف الآخر حتى يقال ان
كل معلولية تنطبق على عليتها المضايفة لها في الجانب بل علينا وهكذا
الى غير النهاية بل ان عدد العليات والمعلوليات متكافئان فيما فوق
المعلول الاخير لان لكل من الآحاد المتقدمة على المعلول الاخير علية ومعلولية
بالنسبة الى سابقه ولاحقه فيكافئ في عليه كل منها لمعلوليته مسبوقة ما
الاخير معلولية لا تكافئ لها لانها لا مضايف لها فلا يتوهم ورود ان
معلولية كل من آحاد السلسلة مضايفة لعلة علة السابقة وهكذا الى غير النهاية
لعدم تناهيها لان الكلام ليس في تطبيق احد المتضايفين للمضايف الآخر
بل عدد احدهما على عدد الآخر مع قطع النظر عن انه مضايفه او لا مثلا اذا

17

جزمنا ان عدد الابناء يساوي عدد الآباء ثم فصلنا اثنين اثنين
اب وولد اب وولد مع قطع النظر عن ان هذا الاب اب لهذا الولد ام
لا فاذا بقي واحد من الابناء بلا زوج لعدده نجزم ان واحدا من الابناء
لا مضايف له وان لم نقدر على تعيينه وكذا الايراد ان التكافؤ في العدد
غير لازم كما يكون للاب الواحد ابناء كثيرة لان الكلام في المضايف الحقيقي
وظاهر ان الابوة المضايفة لبنوة الابن الاكبر غير الابوة المضايفة لبنوة
الصغير والا لزم انفكاك احد المتضايفين عن الآخر وكذا الكلام اذا
اريد المضايف المشهوري لانه الذات الماخوذة مع الابوة تركيبا
او معروضا وتتعدد بتعدد الابوات والا يلزم الانفكاك ايضا ومع
قطع النظر عن هذا كله كلامنا في السلسلة التي ليست لكل واحد من آحادها
الا واحد من مضايفه فانه ليست من علة من العليات الماخوذة فيها
الا لها معلولية واحدة يضايفها وكذا الكل علة لها معلول واحد
يضايفها وجاز ان يكون لعلة واحدة معلولات كثيرة لا ينفع فيما نحن
فيه لانه ليس فيه كذلك **قوله** اما اذا كان من الجانبين كما في ما لا يتناهى واه
اقول لا يخفى عليك ان التسلسل من جانب المعلول انما هو من جانب بمعنى لا يقف
لان التسلسل واقع كما قالوا ان في معدودات الله تعالى والنقاطات الاجسام
وفي العدد تسلسلا بمعنى لا يقف مع ان خروج الاقسام والمعدودات
والاعداد الى الفعل محال ويتوافى موضوع الا ان يقال انه ارخاء
للعنان مع الخصم وذهاب الى جانبه **قوله** ينسبونه الى الدهر الوقت
يعني الوجود على سبيل التعاقب ويعني الوجود في الدهر ان في الاول
للمجموع وجودا حقيقيا بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان

الآن م
في المتقدم اي الصغير فيه خلل

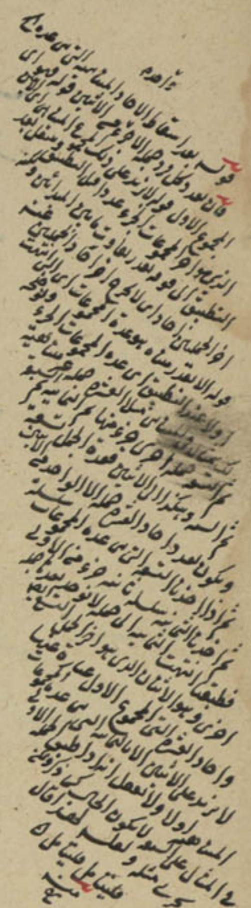
ارخاء / مسامحة

وبهذا الوجود ثابت للكل في زمان ما ماه او في آن ما باق فان المجموع
المبتداء من هذا اليوم الى الازل موجود اليوم بهذا المعنى ولم يوجد المبتداء
من الغد او بعد الغد مثلا وبقي موجودا بهذا الوجود واشار الشارح
في رسالته لاثبات الواجب في المسلك الثاني بهذا بقوله وقد قيل
انها قد ضبطها وجود خارجي ثم نقل حاصل الجواب الثاني المذكور بهما
ايضا بخلاف الثاني فانه موجود ولا على ذلك الوجه بل مجموع الآحاد غايته
انه ليس موجودا بجميع آن من الآنات ولا في زمان من الازمنة المتناهية
في مجموع الزمان الغير المتناهي كما ان الموجود في الزمان المتناهي المنطبق عليه
الحركة المتناهية لا يوجد في آن من آنات ذلك الزمان كذلك الموجود
في الزمان الغير المتناهي المنطبق عليه لا يوجد في الزمان المتناهي مثاله لو
ان مجموع اشخاص هذا البلد مثلا ليس موجودا في بيت زيد ولا في بيت
عمرو ولا في بيت خالد ولكنه موجود في مجموع بيوت البلد ومجموع البيوت
موجود في نفسه لا في بيت من البيوت والذين لم يقولوا بالوجود في الدهر
نقل عنهم ايضا القول بمثل هذا الوجود للزمان في نفسه فقوله بل للوجود الذي
وقع في البين وقوله ثم لا يخفى انه اذا سلم ان من تتمة سان جريان التطبيق
في التعاقب لانه وجه او نوقف بالتأمل قوله ويهذا ان المحذور ان
بجريانه ومنع لزوم احد الامرين من المساواة او المفاوتة على تقدير
ان يكون كل واحد من التام بازاء كل واحد من الناقص بناء على ان
المساواة والمفاوتة من خواص الكم المتناهي من جهة تناهيه وكذا منع
لزوم المساواة على التقدير مع تسليم المفاوتة بناء على ان كون كل جزء من
الناقص كما يكون للمساواة قد يكون لعدم التناهي مع انه ادعى

بطلانه مشترك بين صورتي التعاقب والاجتماع قوله فلنا على الكل
وجدان الشيء كلام يمكن ارادة مجموع ما بين العدد الغير المتناهي لذلك
الشيء وان يتحقق في ذلك الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد
الذي يساوي كل جزء من موضوعه على تقدير التعاقب
ويحتمل ان يكون اشارة الى دقة الكلام وقد كنت سمعت من الاستاذ
روح الله روحه ان الشارح المحقق اذا اورد في كلامه فتأمل فهو يكون
اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة
الى التدقيق والتحقيق وللاستاذ في جريان برهان التطبيق في الامور
المتعاقبة كلام حاصله ان الامتياز بين الآحاد بالترتب والتقدم
والتأخر اي ترتب كان ضروري للزوم حمل تطبيق اول احد السلسلتين
اول الاخرى انطباق الثواني بالثواني وذلك لا امتياز في الترتب
في الامور المتعاقبة اما بحسب الرتبة والتقدم والتأخر بالزمان او بالطبع
مثلا واياما كان فالتقدم والتأخر متضايفان لا تحقق لاحدهما الا
فيهما ولا خارجا بدون الآخر فلا يمكن ان يتحقق التقدم والتأخر في شيء
من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم مثلا كان امس والمتأخر
اليوم فان تحقق الاضافتان في الخارج لزم تحقق التأخر بدون المتأخر
وان تحققتا اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم وان تحققت احديهما
امس والاخرى اليوم لزم الانفكاك وان تحققتا في الذهن فالذهن
لا يقدر على تفصيلها وليس التقدم والتأخر من الصفات التي لا تقتضي
الاتصاف بها وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل الامكان فان امكان
الحوادث ازلي لجواز ان يكون لتقدمات المتقدمات وتأخرات

المتاخرات كلها في زمان واحد مع عدم المتقدمات والمتاخرات
مثل الكائنات الحوادث فانها ازلية وليست موصوفة بالازلية فلا فرق
بين الوقف بين الامكان والتقدم فانه مشكل فانها من المعقولات الثانية
كما بينوا في موضعه وقلت له رحمه الله حين ما قرأت عنده حواشيه على شرح
التجريد وهو اشبه فما نقول في المعدات قال تعدمها وتاخرها في الاذهان
وليس في الاذهان الا شيئا فشيئا وهذا الوافي لما هو التحقيق من كون الامور
العام مطلقا من ثواني المعقولات لكن بقي الكلام في انه على تقدير الاجتماع
لا ترتب في الخارج لكونه من ثواني المعقولات والذهن لا يقدر على تعقلها
والقول باجتماع منشأ انتزاع التقدم والتأخر في الخارج مع
عدم تحققهما فيه اصالة لا يعقل لان منشأ الانتزاع في المعدات
ايضا محقق ومنع كون المعدات منشأ انتزاع التقدم والتأخر
الخارج يستلزم انتفاء الصدق والكذب في احكامها فتامل فانه
كلام متين الاستاد في مقابل كلام الامام حيث قال الامام في نهاية
العقول كنت متفكرا في جريان التطبيق في الامور المتعاقبة وبعد الامعان
ظهر انه جار فيها قوله اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس
فيه الاشارة من الشارح رح الى انطال جريان البرهان باعتبار
ترتبها الزماني في الحدوث على مذهب من يقول بحدوثها فان كل
نفس مبدأ السلسلة ونقل عن بعضهم انه التزم عليهم الترتب بحسب الذات
ايضا لانه لا شك ان نفس الاب مثلا لها عليه بالنسبة الى نفس الابن لانها
مؤثرة في نفس الاب والنطفة انما تحصل بتدبيرها والنطفة اصل
بدن الابن الموقوف عليه نفس الابن لما قالوا ان حدوثها بحدوث الابدان

على مناسب المراتب الاعداد بالاعداد وعلى هذا الكلام الشارح رح ونقل في
ابحو وحج العلوم ما نحن لا يقولون بلزوم ترتب النفوس المتوالدة
فاطلب التفصيل هناك قوله بل ربما كانت الزيادة
على ما قرره الشارح رح في حواشيه على شرح التجريد ان السلسلتين
لا شك في ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا
طبقنا بهما في صورة الترتب ينتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف
المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كلا
من الاحاد بازاء ما يقابلها من مرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة
لاحديهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن في الطرف المقابل
لم يتحقق الزيادة اصلا مع وضعها ولا وامداد الم يرتب الاحاد
فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق
حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما في الصورة الاولى
فاعرفه فانه حقيق وانظم في سلك نظائره من حواشي هذا التعليق
انتهى كلامه وانظر ايضا في الحملين المتفاوتين المتناهيين المنطويتين
كتسبيحين متدرجين والحملين المتفاوتين المتناهيين الغير المنطويين
كالحبوب المنوفة فان في الاولى ينتقل الزيادة الى الطرف المقابل وفي
الثانية يبقى على ما كان عليه لكونها على وضع الاول ولا يظهر ان
الزيادة في اي طرف من المتناهي وغير المتناهي عليه قوله والمجموع
الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات الخ اشارة الى دفع ما اورده
في رسالة لاثبات الواجب حيث قال في المسلك الثاني فان قلت
اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد



المرتبة ولا لزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية وحاصل الدفع بها اجاب به ههنا حيث قال قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر متناه هو عدة المجموعات فليتأمل انتهى كلامه اقول يمكن دفعه ايضا بانه لما بطل عدم تناهي المجموعات بطل عدم تناهي الاحاد لان عدم تناهي المجموعات لازم عدم تناهي الاحاد على ما بينه الشارح هنا وقرره في رسالة لاثبات الواجب وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا يقال اللازم ترتب المجموعات لا عدم تناهيها لانا نقول عدم تناهيها ايضا لازم على ما قال الشارح في الرسالة فالامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيجري التطبيق بين المجموعات واشار ههنا بقوله وهكذا حيث قال وهذا المجموع موقوف على اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا وايضا لو لم تكن المجموعات غير متناهية لما احتيج في بطلانها الى برهان التطبيق الان يقال الاحتياج بعرض فيما هو فيه ولا ينفع فيما انت فيه فالتعويل على الدعوى ومع قطع النظر عما يفهم من كلام الشارح نقول يجب ان يكون الجمل المتفاوتة بقدر متناه في الكثرة المتناهي غير متناهية لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية لا يجعل المجموع غير متناه وكذا انتقاص المتناهي عن غير المتناهي بمرات متناهية لا يوصله الى حد التناهي قوله على المجموع بلا واحد اي واحد كان فيكون المجموع

٢٠

المستغنى عنه واحد مجموعات غير متناهية بحسب العدد بعدد الاحاد وكذا الحال في المجموع المستغنى عنه واحد في المرتبة الثانية والثالثة وهكذا فلا تغفل عن تضاعيفها وكذا الكلام في التوبرات في قوله وايضا متناهية قلت ان الفرق بين التوبرات والاول ان الاولى في الاول جملة غير كل للجمل الباقية كلها والثانية اقل منها وجزء والثانية كل الثالثة و الثالثة جزء منها وهكذا بخلاف الثاني فان الاول اقل فيه وجزء من الثاني والثاني من الثالث وهكذا وايضا التفاوت في الاول تكون من جانب العدد وفي الثاني من جانب المعدود وايضا في الاول كما قرره لزم تناهي الاحاد مع قطع النظر عن ان لعدم عدم تناهي المجموعات لازم واللازم باطل فيكون الملزوم وهو عدم تناهي الاحاد ايضا باطلا كما قلنا لان عدة المجموعات عدة الاحاد الا واحد هي عدة الاحاد الذي هو جزء المجموع الاخير فلما تناهى عدة المجموعات تناهى عدد الاحاد بالعكس لانها زائدة على عدة المجموعات بواحد بخلاف الثاني لا يقال بل الحال فان المجموع الاول في الاول ينتقل الى الطرف الاخير وهو غير متناه و في الثاني ينتقل الواحد الذي هو الاول الى الاخر لان المنتقل فيهما عدد لا ينحصر هذا العدد ايضا وسنح لي في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة لانتهى وزن القطع الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي مراتب الزائد والناقص يجب ان يكون غير متناه مع انها تحصر بين الحد الغير المتناهية التي هي الكل والواحد والمنع بان مراتب الزائد بقدر متناه لا ينتهي الى غير المتناهي ولو كانت المرات غير متناهية ومراتب

الى قصر مثلا ولو كان مراتب غير متناهية لا تنتهي الى المتناهي مكابرة فانه رضي المانع بما هنا له فائته بوفقه فانه لا شك ان الجملة الغير المتناهية لا تنقص من الواحد ولا تزيد في نفس الامر مع ان مراتب التفاوت والزيادة والنقصان لعدم تناهيه يجب ان يكون غير متناهية وان انضمام المتناهي الى المتناهي بمراتب غير متناهية يجعله غير متناه البتة مع انه لو فرض عدم انتهاء الزائد بمراتب غير متناهية الى حد ذلك الغير المتناهي اذ هو لا انحصار مراتب الزائد بين ذلك الغير المتناهي والواحد فانا اذا ادعينا انحصار شيء بين سور البلد مثلا لا يلزم عدم وصول ذلك الشيء الى السور وكونه في وسط البلد لانه خارج عنه البتة بل نقول يجب انتهاء الزائد الى ذلك الغير المتناهي اذا كان مراتب الزائد لو اخذ مثلا عين احاد الغير المتناهي الا واحدا مثلا الايام غير متناهية العدد وكذا الشهور والاعوام والايام اكثر من ~~المتناهي الاواحد~~ الشهور والشهور من الاعوام فاذا زدنا على يوم يوما واحدا واحدا بحيث يكون مراتب الزائد بعدد الايام الباقية كلها يكون المجموع هو مجموع الايام البتة واذا زدنا عليه بمراتب غير متناهية بعدد الشهور او الاعوام مثلا يكون المجموع غير متناه ايضا لكنه اقل من مجموع الايام بل مساويا لعدد الشهور او الاعوام وقس الحال في الزيادة على عدد الشهور والاعوام فانه اذا زيد بعدد الايام يكون المجموع ازيد من مجموع الشهور والاعوام وان ساوى ساوى وان نقص نقص والحاصل ان الغير المتناهي الذي يحصل بعدد الزائد بمراتب غير متناهية سواء كان مساويا للمجموع الاول او ناقصا فانه لا شك انه ايضا موجود في ضمن المجموع الاول قوله فسعد ذلك ما هو منتهى

اقول لا يخفى انه لا يلزم من تركب العدد من نحو من الاعداد تركب عدد ما بعينه ذلك العدد غايته ان يكون ذلك العدد مركبا من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة مثلا ولا تعدد في ماهية الحيوان وانما يلزم التعدد لو كان المعتبر في ماهية العدد كل واحد بخصوصه من اثنين اثنين الذي يساوي عدد احادهما ذلك العدد المفروض كالستة والاربعة والثمانية والاثنين او الخمسين مثلا او من غير اثنين اثنين مثل خمس اثنين او ثلث ثلثة وواحد في التسعين العشرة بان تركب العشرة تارة من اربعة وستة واخرى من خمس اثنين بخصوصه ويكون على ان بطلان تعدد الماهية المركبة من اجزاء متشابهة على اجزاء الاخرى على التبادل بان يكون جزء من كل شيء مثلا جزءا من الاخرى وجزء اخر منه لا لجزء اخر محل تامل فاطلب من حواشي حكم العيني في اول مباحث الوحدة والكثرة ولا يلزم ايضا زيادة احاد العشرة من العشرة بان الخمسين في جزء من العشرة فاحاد مجموعهما عشرة وكذا الستة والاربعة واحادهما ايضا عشرة فيكون المجموع عشرة وعلى هذا لان الاجزاء متداخلة واما اذا كان المعتبر هو العدد المشترك مع قطع النظر عن الخصوصيات فلا يبقى الا الوحدات فثبت المطلوب قال شارح التجريد في بيان بطلان تركب العدد من مجموع ما تحته وان لوحظت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان واحدا منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداه فتامل قوله هذا الكلام انما يتم اذا كان لكل عدد صورة نوعية وجه على ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات لان

الوحدة على ما حققه الشيخ ليس من المقولات ولا مما صدقت المقولات
عليه وعند البعض من مقولات الكيف وعلى اي حال فكثيرا ما ايضا وحدة
مع ان كل كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده
فان الانسان الواحد مثلا انسان كذلك الانسان الكثير انسان وكذا الكم
وقد حققه في حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول في تصحيح صدق تعريف
العلة على العلة التامة فكما يصدق على الوحدة كيف يصدق على العدد الذي هو
مقولة الكم نعم لو قيل ان الوحدة عدد لجاز تركب العدد الكثير من الوحدات
وقد ابطل الشيخ كون الوحدة كما في الرسالة لا يقال انه انما يدل على تحقق
الصورة النوعية لكون كما لا على ان الاعراب الاعداد صورة نوعية متخالفة والكلام
فيه لجريان الدليل المذكور في مراتب الاعداد بعينه فان الثمانية مثلا اثنان
من افراد الاربعة وعلى هذا لا يعقل عدم لزوم تركب الكم مع كونه حقيقيا عاليا
ولعله لهذا قال من قال الوحدة من مقولة الكم وكذا قال ان الوحدة
امر اعتباري **قوله** ويكون هذا اي الامتياز بخصوصية المادة
او وجود اقل في ضمن الكثرة بخلاف المتصل فان تمايزه بالفصول كالانقسام
في جهة او جهتين او في الجهات والفصول صورة له وكذا لو اتصل مثلا ذراع
بذراع انعدم كل من الذراعين وحدث ذراعان وهكذا **قوله** ثم علم
تركب العدد يحتمل ان يكون جوابا عن قوله فان قلت على تقدير ان يكون
ارادا على التقرير الاول ايضا بان الاقل ليس جزءا من الاكثر فان العدد
الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر ووجه الدفع ح ظاهر لان العدد عارض
والمعدود معروض ولا يلزم من عدم كون عارض شيء جزء لعارض شيء
اخر ان لا يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الاخر بل ندعي ان الاقل جزء

الاكثر

٢٢

الاكثر على ما قال فانا نعلم بديهة الخ ويحتمل ان يكون جوابا على تقدير ان
تقول فان قلت الخ ايرادا على قوله وان شئت قلت الخ ووجه الورود
ظاهر اما وجه الدفع فهو انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة المعدود والانواع
بل المعدودات بل يجوز ان نريد بالواحد والاثنين والثلثة [illegible] ولا العدد
لانها محمولات بالمواطاة على [illegible] ولا شيء من الاعراض كذلك بل العدد
الذي من مقولة الكم هو [illegible] والثلثية وهكذا ولعلهم ما حملوا حيث
اوردوا امثال [illegible] ان والثلثة مثلا وقد وجدنا ما في الخوارج
ان رح حيث قال لابد ان يوجد في محل الوجود الغير المتناهية واحد
واثنان وثلثة وهكذا الى غير النهاية اي موصوفاتها وتلك الموصوفات
موجودة موافقا لما قلنا بحسب الارادة فان قيل امتياز الاثنين
مثلا عن الثلثة بالترتيب والتقدم والتاخر انما هو بالعدد فلم
يكن العدد الاقل جزءا من الاكثر فكيف يمتاز المعدودات حتى يجري التطبيق
قلنا يجري العدد الاكثر والاقل وهو لا يستلزم الجزئية وعليه [illegible] والخلاف
في الجزئية على ما يظهر من دليله لا في وجوده لانه لا شك ان [illegible]
كانت موجودة قبل وجود الرابع فمتى وجد الرابع وحدث الاربعة
فاي يدخل لوجود الرابع في تعدم الثلثة الا ان الدليل الدال على ان
كل مرتبة من العدد له جزء صوري مختلف بانواعها يدل على انعدام
الاقل عند وجود الاكثر والا لزم كون الثمانية ثمانية واربعة معا
لكونها كثرا من افراد الاربعة على انعدام مطلقا لا يستلزم وجود
كل مرتبة مرتبة اخرى فوقها بل لا يستلزم عدم الف لان وجود
كل مرتبة في مراتب الاعداد يستلزم تحقق وحدة اخرى وراء الوحدات

الجزء لتلك المرتبة لان الوحدة ثابتة في الوجود فيستلزم تحقق مرتبة فوقها
فاما ان نقول وهكذا فلا يتوقف على مرتبة او نقول فيلزم انعدام المرتبة
التحتانية لتحقق الاكثر الفوقانية فانه يلزم انعدام وحدة التحتانية ايضا لانعدام
موضعها فلزم انعدام الفوقانية ايضا فاي مرتبة فرض تحققها يلزم
عدمها والقول باعتبارية العدد لا يخلص لانه وان كان اعتباريا
غير موجود في الخارج لكن لا نزاع في تحققها وان كان النزاع فيه
فيه بعد لتخالف فيهما كالعمى والجهل مع كونهما عدميين ثم لو التزم ان الاكثر
مرتبة صورية والجزء الصوري للمرتبة التحتانية موجود مع المرتبة الفوقانية
ولا استحالة لان للفوقانية جزء صوريا آخر فالفوقانية انما تصدق
على مجموع المراتب التحتانية وجزئه الصوري والتحتانية تصدق في الثمانية
مثلا على مجموع الاربعة فقط خارجا عنه ما هو الجزء الصوري للثمانية
كما ان الكلمة تصدق على مجموع الكلمتين بلا اعتبار الاسناد والكلام
تصدق عليهما مع الاسناد اي على مجموع الكلمتين والاسناد فالاسناد
بمنزلة جزء الصوري للكلام تخلصا عن لزوم عدم انه مرتبة وجود
لكن لا مخلص عن لزوم مرتبة بعد مرتبة الى ما لا نهاية فاي تحقق كان وكذا
لو اعرض عن القول بان مراتب الاعداد متخالفة بالماهية ولم يعتبر
الجزء الصوري يلزم ايضا وجود مرتبة فوق اخرى الى ما لا نهاية له
ثم وفي الوحدة الوجود قوله منه استناد المعلولات الخ
وجه الابتناء على الجزئية التي كان الكلام فيها غير ظاهر عندي بل الظاهر
مما نقل ان الاثنين موجود مع الثلثة ايضا الا ان بقي وجود
الثالث التوهم هذا غير تام وفيها جواز صدور شيء على اثنين له مالك

يصدر عنه وعن مجموع الثلثة شيء فان لم يقولوا بوجود الاثنين مع الثلثة
كيف يمكن ان يصدر عن الاثنين المذكور شيء الا انه قال عن مجموع اب ج د
قوله فانه قول بوجود الثلثة مع الاربعة فان تحقق الرابع يستلزم
تحقق الاربعة وكذا يستلزم تحقق الثلثة لانها علة قوله والخارج عن جميع
الممكنات الخ وجه الابتناء انه لو لم يكن الاقل جزءا من الاكثر لم يصح
قوله والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول
الاخير خارجا عن السلسلة لانه ليس نفسها وهو ظاهر ولا جزءا لها لان
جزءها منحصر في الآحاد على الوجه ولا شك في وجوده على ما هو المفروض وعلى
القدح مركب من الجزئية وان لم يثبت بحسب المعلول لانه على تقدير كونه خارجا يمنع
انحصار الخارج في الواجب لجواز ان يكون العلة فوق المعلول الاخير
نوع القدح في خصوص تلك المقدمة بهذا الوجه يبتني على الجزئية لكن لا يخفى ان انما
يصح الحكم بابتناء الدليل على الجزئية لو كان الدليل سالما عن المنع على
ما يرد عليه على ذلك التقدير وليس كذلك فانه على ذلك التقدير يمنع بطلان
كون الجزء علة للكل كما هو المذكور في القدح ويمنع كون الخارج عن
جميع الممكنات واجبا سالما عن المنع وعلى تقدير ان لا يكون جزءا من
جميع الممكنات يمنع بطلان كون الجزء علة للكل سالما عن المنع ويمنع قوله
والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لجواز ان يكون الخارج
هو ما فوق المعلول الاخير فمعنى اي تقدير يمنع مقدمة واحدة من مقدمات دليله
فمبني ان المستدل بنى دليله على انه جزء وغفل عن عدم بطلانه ولم يتفطن
انه جزء منحصر في الآحاد ولم يغفل عن ما فوق المعلول الاخير موجود خارج
ايضا فحكم ان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب قوله وما يتوهم من انه

ليس هناك الا الآحاد وهم انما اخذوا اشارة الى رد ما يقال انه ليس كل
ممكن موجود وراء الآحاد وكل واحد من الآحاد قد وجد علته في السلسلة
فلا شيء هناك يحتاج الى علة بعد الآحاد وجه الرد انه لا شك في وجود مجموع
الكثرة ولا شيء من الواحد بموجود الكثرة فيطلب علة الموجود الكثرة
وشبهة مشهورة على قولهم اذا وجد اثنان وجد ثالث هو مجموع الاثنين
فيوجد ثلثة هي انه يلزم على هذا من وجود الاثنين وجود امور غير متناهية
بيانه انه لو وجد اثنان وجد ثالث هو مجموع الاثنين على ما يقتضيه واذا
وجد الثالث وجد رابع هو مجموع الثلثة واذا وجد رابع وجد خامس
هو مجموع الاربعة وهكذا فيلزم التسلسل واجيب بان المعية اذا اعتبر
فيها شيء من اجزائها مرتين يكون اعتبارية مغايرة بالاعتبار للمعتبر
فيه مرة واحدة فالاثنان اي كل واحد منهما يعتبر في الموجود الرابع
مرتين مرة في ضمن الثالث الذي هو مجموع الاثنين ومرة على حدة
فيكون الموجود الرابع معية اعتبارية وقس عليه الخامس والسادس
وغيرهما لكن يبقى الكلام في كون الرابع اعتباريا مع كون جميع اجزائه
موجودا حقيقيا متغايرا ذات ان الاول والثاني والثالث موجود
حقيقية والرابع اعتبارية وقد تقرر ان وجود الكل عند وجود
جميع اجزائه ضروري وان انتفائه انما يكون بانتفاء جزء من اجزائه
قوله انتقض البرهان به لانه لو كانت غير متناهية لكانت صورها
العلمية ايضا غير متناهية وعلمه تعالى ازلية وابدية فتجتمع الصور الغير المتناهية
فيه تعالى فيجري التطبيق واني قررناه كذلك لتطابق السؤال والجواب
قوله ولهذا ذهب الفلاسفة لا وجه لذهاب الفلاسفة لانهم

نعيد بدى

لانهم يقولون بوجود المحسوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة
الغير المتناهي مطلقا والدليل المذكور لم نظفر بهم بل هو من جراة
الشارح نفسه قوله الى ان علمه تعالى علم اجمالي وسيجئ في الخاتمة تحقيق علم الواجب
هنا تفصيلي في العلم الاجمالي وكيفية ثبوته او انتفائه وان
كانت غير واقفة عند حد مثل كون مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى
لا تقف عند حد وكذا قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية بمعنى لا تقف
عند حد منها فلا امتناع حصول الغير المتناهي مطلقا على مذهب المتكلمين و
امتناع كون اجزاء الجسم غير متناهية على مذهب الحكماء وذلك لان جملة
المقدورات الممكنة وكذا جملة الانقسامات الممكنة اما ان تكون متناهية
او غير متناهية فعلى الاول يلزم ان تقف المقدورات والانقسامات
فيبطل كونها لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي و
اجاب بعض الفضلاء من معاصري الاستاذ بانه ان اريد بقوله
جملة المقدورات الممكنة وجملة الانقسامات الممكنة جملة المقدورات التي كل
واحد من آحادها ممكنة على ان يكون الممكنة صفة للانقسامات والمقدورات
لا للجملة فنختار ان تلك الجملة غير متناهية قوله يلزم امكان الغير المتناهي قلنا ممنوع
انما يلزم امكان آحاد الغير المتناهي لا امكان المجموع الغير المتناهي فان كل
واحد من آحاده متناه ممكن والمجموع غير متناه ممتنع وان اريد بها
الجملة التي يكون تلك الجملة ممكنة بان يكون الامكان صفة الجملة فنختار انه
متناه قوله فتقف عند حد قلنا ممنوع فان كل جملة متناهية فوقها
بواحد او اثنين او ثلثة وهكذا جملة اخرى متناهية ولا يلزم من عدم
تناهي الجمل التي لا تعين لها عددا حتى يلزم حين وجود شيء من المقدورات

والامكان لكل من حيث بالذات لا ينفك لانفراد وامتناع في نفس الامر
وكذا الامر وامتناع الاجتماع بالذات فان الاجتماع
امر والجميع امر آخر واجتماع الاجتماع ازلي الغير [illegible]
وجه النقض لانفراد وامتناع الذاتي كالتغير
[illegible] تركيب الباري على تقدير وجوده الى
[illegible] الامتناع [illegible]
العبد [illegible] صح

والانقسامات عدم تناهي حيث ملك الحجة لعدم بهذا الحادث مقام الاصل كما توهم بعضهم واستبعد فان المتناهي له افراد كالعشرة والعشرين والالفين وامثالها فهذا الاتناهي الجملة للافعال للعوض ان يريد من المتناهي ماله عدد معين لانا نقول حينئذ اما ان يريد من الالمتناهي ما ليس بمتناه بهذا المعنى فعدم التناهي بهذا المعنى لا ينافي الامكان لان الغير المتناهي بهذا المعنى يمكن ان يحوي متناه اخر فوق المتناهي المفروض اوجه او يريد المعنى المتعارف من الغير المتناهي فيمتنع الحصر بين القسمين واجاب الاستاذ روح الله روحه عن الشق الثاني بان مع جملة الانقسامات ان لا انتزاع عندنا انقسام وهو يستلزم اللاتناهي واللاتناهي يستلزم الامتناع فالامتناع لازم جملة الانقسامات فلو فرضنا ممكنة كما كان نقول جملة الانقسامات الممتنعة والممكنة اما متناهية او غير متناهية ولا شك ان هذا موهوم لا مصداق له اصلا فهي يلزم من تناهيها او عدم تناهيها استحالة وهذه مثل ما نقل الشيخ الذي يستلزم وجوده وعدم اجتماع النقيضين اما موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم اجتماع النقيضين وجوابه ان ليس موهوم متصف بهذه الصفة فهي يلزم على تقدير وجوده او عدم اجتماع النقيضين **قوله** والتعلق حادث اقول القول بحدوث التعلق لا ينفع للقائلين بان العلم صفة ذات اضافة اذ قالوا بلزوم الاضافة سواء كانت الاضافة هو نفس التعلق او امرا اخر ولعدم الاشكال على القائلين بان العلم نفس الاضافة كما هو مذهب بعض المتكلمين لانه لا يمكن لهم القول بان العلم قديم والتعلق حادث مع انه غير صحيح كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب من قبلهم بان الاضافة

تقتضي

تقتضي تمايز الطرفين لا لمحققين لانهم لم يقولوا بالوجود الذهني والمفروض انه لا وجود له في الخارج ايضا ففي اي ظرف يتمايز حتى يثبت له التمايز حتى يتعلق به الاضافة وذهب بعضهم الى ثبوت المعدومات الغير المتناهية منفكة عن الوجود قيل على الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الاعيان من الكون ثبوتا او وجودا وايضا يرد على القائلين بكون العلم اضافة او ذات اضافة دون الثبوت المنفك عن الوجود ان كان لا يكون افعاله تعالى اختيارية لان الاختيار بعد معلومية المعدوم والمعلومية بعد الوجود اما على تقدير كون العلم نفس الاضافة فظاهر بلا ريب واما على تقدير كونه ذات اضافة فلما ذكره الشارح الا ان يقال كما ان وجوده تعالى لا يدخل تحت تعريف الزمان وجميع الازمنة حاضر عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبة الى الجميع على السواء كذلك صفاته ليست بزمانية اضافة كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تتعلق ازليا لوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضر عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح هنا ان علمه تعالى اجمالي لما فيه من وجوه زيادة تفصيل في بحث العلم ان شاء الله تعالى **قوله** ثم اقول كما ان البعد الكافي اي اشارة الى رد الاستدلال بقدم الزمان الذي يلزم منه قدم الحركة ومتحرك ما وجه الاستدلال انه كيف يمكن القول

بحدوث الزمان فانا اذا قلنا بحدوث الزمان واجزاء العالم مثلا
في هذا اليوم نجزم بديهة ان من هذا اليوم الى الازل امتداد الا اتصف
عندها ولا نعني من الزمان الا هذا فيكون الزمان قبل وجوده موجودا
الرد ان هذا الجزم من بديهة العقل وهذا التوهم مثل توهم المكان غير متناه
مع انه متناه باتفاق العقلاء وهذا التوهم لا ينافي حكم الوهم على توهم الازل
مع حكم الا[...] بان الازل غير متناه لان معنى عدم توهم الازل ان
الامتداد الوهمي الغير المتناهي لا يمكن ان يحصل في الوهم بل كل ما يحصل
فيه فهو متناه ومعنى عدم التناهي في الوهم ان الوهم لا يقف عند حد فالعقل
يحكم بسبب وقوف الوهم عند حد بعدم تناهي الامتداد ولان الوهم
يحكم بعدم تناهيه ولذلك قال يقع في العقل المشوب بالوهم **قوله**
وقولهم انا نجزم بتقدم بعض الخ اشارة الى رد الاستدلال المشهور
بقدم الزمان وحاصل الاستدلال ان القبلية التي لا يجامع القبل فيها البعد
من الاعراض الاولية للزمان وبيانه بانه اذا قلت زيد متقدم على عمرو
يتوجه عليه انه لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو فاذا قلت انه كان مع
الحادثة الفلانية وعمرو كان مع الحادثة الفلانية وتلك الحادثة متقدمة
على هذه الحادثة يتوجه عليه انه لم قلت ان تلك الحادثة متقدمة على هذه
الحادثة فاذا قلت ان تلك الحادثة كانت امس وهذه الحادثة
كانت اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع السوال فظهر ان القبلية
والبعدية بالمعنى المذكور من الاعراض الاولية للزمان بمعنى انهما لا يلحقان
الاعراض شيء لا جزاء الزمان بالذات ولغيرها بالعرض بواسطة الزمان
واجزائه فاذا كان الزمان حادثا لزم تقدم عدمه على وجوده هذا التقدم

فيلزم حين عدم الزمان وجوده وما يلزم من عدمه وجوده فعدمه ممتنع
فان لزم من عدمه مطلقا وجوده يمتنع عدمه مطلقا وان لزم من عدمه
الخاص مثل العدم قبل الوجود او العدم بعد الوجود فعدمه الخاص ممتنع
فاورد الشارح الجديد للتجريد بان انقطاع السوال لا لانه من الاعراض
الاولية للزمان بل لان التقدم من اليوم معتبر في مفهوم الامس فاذا
سئل لم قلت ان امس متقدم على اليوم كان كان يقال لم قلت
ان الزمان المتقدم متقدم وما ذلك الا سفسطة واجاب الامام
في حواشيه على ذلك الشرح بانه لا يخفى انه اذا تخيل قطعة من الزمان يحكم
العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ
العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد قدر يومين مثلا على الوجه الذي علمه
يحكم بمجرد ذلك بتقدم احدهما على الاخر بخصوصه وان اردت زيادة تفصيل
فارجع الى حواشيه في بحث القدم والحدوث من التجريد فمنعه بهذا الذي
حمل على ظاهره وهو منع تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بالتقدم
الذي كان الكلام فيه وانقطع السوال عنه عند الانتهاء الى الزمان
وعلى تقدير تسليم منع كونه عرضا موجودا اي عرضا اوليا خاصا للزمان
حتى يستلزم وجود الزمان عند تحققه بين عدم الزمان ووجوده كما قرره
المستدل لمخالف ما قرره واثبته في حواشيه بل كان الواجب ان
يمنع تحقق هذا التقدم والتاخر بين عدم الزمان ووجوده مستندا
بان ما يتحقق بين عدم الزمان ووجوده نوع اخر من التقدم كتقدم الواجب
على الزمان فانه نوع اخر من التقدم فتحققه لا يستلزم وجود الزمان فغاية
توجيه المنع على وجه لا يخالف ما قرره في حواشيه ان يحمل التقدم ههنا على

التقدم الذي بين عدم الزمان ووجوده ويمنع تحققه بين اجزاء الزمان
بان ما لحق بهما نوع آخر من التقدم لكالم يفرق بين التقدمين و
حكم بانهما من نوع واحد فادعى ضمنا ان ما تحقق بين عدم الزمان ووجوده
تحقق بين اجزاء الزمان بل المتحقق بين اجزاء الزمان ليس الا هذا ممنوع ان يتحقق
تحققه بين اجزاء الزمان فانه نوع آخر وعلى تقدير تسليم تحققه ممنوع اقتضاء
تحقق هذا المنع وجود ما هو متقدم بهذا التقدم حتى يحصل الزمان ويستلزم
وجوده حين عدمه كما اشتهر بين اجزاء الزمان في حواشيه هو احد معنييه
وما هو بهذا المعنى الآخر موافق الحكماء في شيء وهو ان التقدم
بين اجزاء الزمان زماني عرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا
وبالعرض للزمانيات لا ذاتي كما ذهب اليه المتكلمون ويخالفهم في ان
تقدم عدم الزمان على وجوده ليس من قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض حتى يستلزم وجود الزمان وكذا يوافق المتكلمين في شيء
وهو ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زماني بل هو سواه
ويخالفهم في شيء وهو ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ليس بتقدم ذاتي
بل هو زماني كما ذهب اليه الحكماء ثم لا يخفى ان حمل كلام احد معا قولهم
ان البعد المكاني معناه وعدمه و... قوله وقولهم اما الجزم بتقدم بعض
اجزاء الزمان على الآخر على جوابين منه دليل الحكماء اولى من حمل احدهما
تتمة للآخر مع ما فيه من لزوم نسبة التوهم الى المدعي المدلل وههنا احتمال
آخر وهو ان يكون الممنوع المقدمة الثانية ويكون المراد من التقدم
المذكور التقدم الذي بين اجزاء الزمان ومن اعراضها الاولية و
يكون بعد الاولى النقض اولا ان يمنع ويؤيده السند فان التقدم

وسلم

وسلم ووجود الرسم منع ولكنه لم يدع احد هذه المقدمة في الدليل المذكور
لا صريحا ولا ضمنا لانه لم يستدل على وجود الزمان حين عدمه بتقدم عدمه بان التقدم
صفته وجودية او مستلزم لصفة وجودية فما ثبت له هذه الصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا حتى يمنع بل بان التقدم عرض اولي لاجزاء الزمان
فاينما تحقق يجب ان يتحقق معروضه الاولي سواء كانت الصفة وجودية او اعتبارية
فالمناسب على وجه لا يخالفه ما ذكره في حواشيه منع التقدم في عدم الزمان
مستندا بانه نوع آخر وكونه عرضا اوليا خاصا له ولا منع كونه زمانيا
موجودا او مستلزما للرسم الموجود ومنع شارح التجريد كونه عرضا
اوليا للزمان بان انقطاع السؤال لا يدل على انه لا واسطة في العروض
بل على انه لا واسطة في الاثبات كالانقطاع السؤال عند الانتهاء الى
وكرجال السقيفة واجاب الشارح عنه في حواشيه بانه لو كان هناك
واسطة في الثبوت اي في العروض فانها واسطة في العروض وواسطة
في الثبوت ليصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لكن
بداهة الان لا ما في السؤال يطلب اللم واجاب الاستاذ بان اللم
المسؤول عنه بلم لمية القول وهو الحكم بالتقدم وعلة الحكم تكون واسطة
في الاثبات فانتهاء لمية الحكم الى ذات الزمان انما يدل على ان ذات
الزمان كاف تصوره في الحكم بتقدم اجزائه بعضها على بعض سواء
كان هناك واسطة في العروض اولا نعم قد يكون الواسطة في العروض
واسطة في الثبوت والاثبات ايضا فالمنع باق قال المصنف بل
للفناء واعلم ان القبول اما بمعنى الامكان الذاتي او الاستعدادي
او بعض الامور او بمعنى الاتصاف حوله واختلفوا في وقوعه

تحقق بهذا ه

عدم ان الاخير ليس بمراد ههنا وفي كل من المعنى الاخير خلاف الحكماء
اذ الامكان الذاتي خلاف الزمان من جملة العالم ويمتنع عليه العدم الطارئ
على الوجود عندهم وان المحال لذاته العدم والوجود في الجملة فلما امتنع
عليه العدم الطارئ ظهر عدم استعداده له وكذا امتنع عن نفس الامر
قوله وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء يحتمل ان يكون من هذا
في هذا المطلب ويحتمل ان يكون في المطلب الثاني وهو الوقوع فيكون المعنى وذهب
بعضهم انه يقع وذهب الكرامية الى انه لا يقع فيكون القبول بمعنى
الاتصاف قوله واجزاء ابدان الانسان بخلاف الكرامية والجاحظ
البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة والمحقق الطوسي فانهم يقولون بتفرق
الاجزاء ويأولون تلك الظواهر الواردة وايده بقصة ابراهيم وفي جوابه
ظاهر قوله الممكن في حد ذاته معنى كون الممكن ممكنا في حد ذاته انه اقتضى ذاته
عدم حتى يكون ممتنعا او ان العدم اولى له لذاته لاستغناء الاولوية الذاتية
كما يتوهم بل معناه انه لا حاجة للعدم بعد ذاته الى شيء مثل الموجد في
الايجاد والتاثير والفعل والجعل وغير ذلك بل عدم علة الوجود كاف في
العدم لان عدم العلة لو نزل عدم فان ما تراه عدم العلة في عدم المعلول اعني
عدم تاثير الوجه في الوجود بخلاف وجوده فانه يحتاج الى الامور
المذكورة بعد ذاته وعلى هذا المعنى عرف الاستاد روح الله روحه قول
الحكماء ان وجود الممكن مسبوق بالعدم سبقا ذاتيا فان معنى السبق الذاتي
فانه لما لم يحتج في عدم الى تاثير وفعل سوى عدم علة ولا تاثير له في عدم
يكون احق بالعدم فيتقدم عدمه على وجوده ذاتا واما كون الممكن ممكنا
بمعنى ان وجوده عين وجود الواجب لكونه وجوده ... مفتقر ذاته



شيخ محمود اشنوى

مارا خواهی جمله حدیث ما کن ... خو با ما کن و از دگران خو وا کن
ما زیبا نیم یاد ما زیبا کن ... با ما رو دل مباش دل یکتا کن

وله

ما را خواهی خط بعالم در کش ... کاندر یک دل دو دوستی ناموزونست

وله

عاشق از چاره با تو جا نگه ... بر دری تو مقیم نتوان بود
لب بر و زنو در تو ای کمر بند ... هوسی می برند و میگردند

او اشد لكثرة اثاره او اقدم لتقدمه على وجود الممكنات وعلية لكانه
عدم ومضمحل في جنب وجوده تعالى فمعنى اخر ولا مناقضة مع محمل كلام
الامام على هذا بالتكلف والوجه ان ههنا معنيين بل معاني هي ابهام
بابها كمحل الالاه فلا وجه قوله فلو انا لمشاهدة العابرة انه ليس كل وكلمات
ارباب التحقيق في هذا المعنى كثيرة وكتبهم مشحونة بمثل ما شممت الممكن رائحة
الوجود وانما لم يظهر ولا يظهر ابدا مسو چه ممكن گرد امكان برفشاند
بجز واجب دگر چیزی نماند ه ومن كلماتهم الحق الحي محسوس والخلق معقول
وشبهوا وجود الخلق بوجود الصور في المرآة المقابلة فانه ليس في
مقابلتها الا المرآة والصور معدومة فيها ولكن لا ترى المرآة لا تعاسا
الى الصور فالمحسوس حقيقة هو المرآة لا مثالا الموجود في مقابلتها وامثالها
كثيرة ولكن قال حضرت الشيخ محمود الاشنوي في رسالته المسماة بغاية
الامكان في دراية المكان في بيان الدرجة الثانية من التوحيد العلمي ان
الممكنات متوارى نظرات لكن كتواري الذرات عند اشراق الشمس
وقال نابودن ديگر است ونادیدن ديگر وسماه بالفناء في التوحيد
ثم بين الدرجة الثالثة من التوحيد وسماه بالفناء عن الفناء وعلى
الجمع وجمع الجمع بان يتوارى عن نظره علم تواري الممكنات عن نظره
وقال لا يصل الى مشام الروح روح نسيم كل شيء هالك الا وجهه
الا في هذا المقام ثم قال وتوحيد در شرك خود درين دار الملك صورت
نه بندد و انا الحق و سبحاني خود درين مقام تحقق نپذيرد وقال بعده
وانچه گفته آمد علم توحيد است حقيقت توحيد ازهمه منزه است ولكن لم يقل
بانعدام الاشياء بعد والله اعلم باسراره قوله على ذلك آية على

الامتناع ويحتمل ان يشير الى عدم الوقوع او كليهما ويؤيد هذا الاحتمال
قوله فيما بعد والاحاديث الدالة على الخ **قوله** لان البسائط العقلية اه
اورد الشارح في حواشيه على شرح التجريد حيث اورد دوال البسائط العقلية
وزيفها واستقل بها اثناء الترجيح مع ما يرد عليها دليلا على البسائط
العقلية حاصله انه لو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان مفهومان
موجودان بوجود واحد اما انهما مفهومان فلامكان التشبيه بينهما واما
انهما موجودان بوجود واحد فلصحة الحمل فيلزم ان لا يكون وجود الواجب
عين الواجب لان الوجود الواحد لا يكون عين المتغايرين وقال ايضا
لو تركب الواجب في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجوده و
المجموع وجود الواجب او احد الجزئين عين وجوده دون الآخر
وعلى اي تقدير يمتنع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن فبناء دليله على
عينية الوجود في الواجب وعلى ان المركب العقلي ما يكون مفهومات
متغايرات ذاتا موجودين بوجود واحد وعلى ان مع الحمل الاتحاد
في الوجود ولما كان في كل منها مجال مناقشة للخصم اشار ههنا الى ضعفه
بين الكلام في حواشيه على التحقيق عنده ولعل الله يوفقني هناك فليطلب تفصيله
في بحث خواص الواجب **قوله** العجز عن درك الادراك اه هذا كما
يدل على ان ادراك الادراك وهو العلم بالعلم لا يحصل واما انه لا يحصل
الادراك وهو العلم البسيط فلا الا ان يقال حصول العلم بالعلم بعد
حصول العلم بديهي حضوريا كان او حصوليا اي لا يحتاج الى نظر
وكسب فالعجز عن العلم بالعلم ليس الا للعجز عن العلم تامل **قوله** لقوله تعالى
فانظر الى آثار رحمة الله الخ هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب

اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر واجب فلا دلالة
عليه في هذه الآية قوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها بعد قوله تعالى فانظر
الى آثار رحمة الله يدل على ان النظر واجب في معرفة القدرة ويجوز ان
يكون معرفة وجوده حاصلا بطريق آخر ويامرنا بالنظر في معرفة قدرته
وارادته مثلا او بالوحي لو لم نعلم وجوده تعالى يامرنا بالنظر في شيء
ودليل المولى انما يدل على ان النظر في معرفة وجوده عقلي ولا يدل
على التفصيل المذكور الا بضم مقدمات فافهم **قوله** لان شكر المنعم
واجب الخ اقول لا يخفى ان الاختلاف في ان النظر في معرفة الله واجب
شرعا او عقلا يتصور وجوه ثلثة الاول ان يكون مراد القائلين
بان النظر في معرفة الله واجب شرعي انه يثبت بالشرع ولا يثبت
بالعقل فيكون المدعى مركبا من موجبة وسالبة ومراد القائلين بانه عقلي
انه يثبت بالعقل ولا يثبت بالشرع فيكون مدعاهم ايضا مركبا والثاني
ان يكون مراد القائلين بانه شرعي انه يثبت بالشرع دون العقل
فيكون مدعاهم ايضا مركبا ولكن مراد القائلين بانه عقلي انه يثبت
بالعقل سواء ثبت بالشرع ايضا او لم يثبت فيكون مدعاهم بسيطا
في مقابل الجزء الثاني من مدعى الخصم والثالث ان يكون مراد القائلين
بانه شرعي انه يثبت بالشرع سواء ثبت بالعقل ايضا او لم يثبت فيكون مدعاهم
بسيطا ومراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل لا بالشرع فيكون
مدعاهم مركبا وههنا احتمال آخر وهو ان يكون مراد القائلين بانه
شرعي انه يثبت بالشرع اعم من ان يثبت بالعقل ايضا اولا وكذا مراد القائلين
بانه عقلي انه يثبت بالعقل اعم من ان يثبت بالشرع ايضا اولا وهذا كالاحتمال

يحمل النزاع لفظيا وعلى كل من احتمالات الاختلاف الثلث لا يتم
التقريب اما في شيء من دليل الفريقين وذلك على الاحتمال الاول
او في دليل احد الفريقين وذلك على الاحتمالين الاخرين فقط ولكن
تمكن الكلام في دليل كل من الفريقين على كل من الاحتمالات الثلث
بعض وجوه نقلت عنهم ايضا اما دليل الاشاعرة فلانهم قالوا
شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقلا والا لكان
ثابتا قبلها ولزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع
امتناع العفو عندهم وهذا الكلام وان كان معنونا
بان شكر المنعم ليس بواجب عقلا لكنه يعم جميع الواجبات العقلية وذكر
خصوص الشكر لان المعتزلة اثبتوا الوجوب فيه بخصوصه ومع قطع النظر
عن انهم قصدوا ابطال مطلق الوجوب العقلي لحكى بهذا الدليل
فيه واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة
يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور
وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا فانه مشقة لا حظ
فيه او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف
خوف العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة
الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه ومثاله ان حرا الاكثر
فيمن حضر مائدة السلطان لملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما
من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة فطفق يذكرها على رؤوس

الاشهاد ويديم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد
منه استهزاء فكذا شكر العبد اولى لكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل
عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر
عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك اقول لا يخفى عليك
انه يختلف باختلاف احوال الشاكرين فان الشاكر ان كان في غاية الافلاس
والفقر بحيث لم يقدر على فلوس في عمره ولم ياكل في جنبه لقمة في عمره بل
كان في حسرة لقمة تمام ايام حياته وكان ايضا في الدنيا ولذاتها
بل راغبا راضيا طالبا لهلاكه فمثل هذا الشاكر وان بالغ في الشكر لم يعد
استهزاء او كالعطشان المشرف الى الهلاك من العطش لو اعطاه
احد قدحا من الماء مع كثرة الماء فانه وان بالغ في الثناء لا يعدون
استهزاء بل يرحمون عليه كلما بالغ في اظهار الالتذاذ والامتنان
كان الشاكر ممن له شيء ولم يبلغ غاية الفقر والعطش فيعد شكره باعطاء
فلوس او ماء له استهزاء بل كل ما قرب حالته الى حالة المنعم فيه الاستهزاء
اشد واقوى فانظر حالنا بالنسبة الى نعم الله تعالى وفي قدرتنا ثم النسبة
الى قدرته الكاملة الشاملة التي يبتدي بالنعم قبل استحقاقها وليس
للفائدة للمشكور بل شكرنا لاظهار الشوق والاعتقاد ثم لو كان الشكر
لا يرجع الى الشاكر لكان حقارته مانعا ولانه تصرف في ملك الغير
بهذه الوجوه ايضا يعم جميع الواجبات العقلية اذ لا فرق بين الواجبات
طبعا وللمعتزلة ههنا كلمات فليطلب تفصيلها من الشرح الجديد للتجريد و
تقريب دليل المعتزلة انهم قالوا الوجوب الشرعي مستلزم لاستفادة الوجوب
الشرعي الذي هو مضمون الخطاب عن الوجوب العقلي على تقدير ثبوته لان

وحقارة ما يأتي به العبد للعبد بحيث يعد عرضه استهزاء كما لا يخفى منه

الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت
الشرع اى لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته
ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم لوجوبه على العلم بصدق
الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول موقوف على
النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تصديقا له ووجوب هذا
النظر اعنى النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر
واما لانه نظر في معرفة الله حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول
للمكلف انظر في معجزتي لتعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر
في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على بشان ما لا اعرف
وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلى الامتناع عنه وانا لا
اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك
الذى لا اعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا
الكلام منه حقا لا يمكن مكابرته فلزم عجز الانبياء عن اثبات نبوتهم
واجاب الاشاعرة باشتراك الالزام ووجوه اخر فليطلب تفصيلها
من الشرح الجديد ايضا ولعل المحقق صاحب التجريد لتركيب المدعى
اورد الدليل المذكور في الشرح والدليل الذى نقله من
المولى بلام تعليل واحد حيث قال ولوجوب ما يتوقف على العقليان
وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا
قوله لوجوب ما يتوقف على العقليان اللذان هما شكر المنعم ودفع
الخوف عن النفس اشارة الى الدليل المذكور في الشرح وقوله
وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اشارة الى الدليل الذى

نقله ولم يقل ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان ولانتفاء ضد
المطلوب على تقدير ثبوته كما هو داب المصنفين من اعادة لام التعليل
على كل واحد من الادلة المذكورة لمدعى واحد ولم يفطن شارحه
وجعلها اشارة الى دليلين لمدعى واحد فعليك بالتامل قوله
ويمكن اثباته على مذهب الخ هذا هو المسلك الثاني وهو مختار المتوسلين الاشاعرة
قرره شارح التجريد بان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين وقد
تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت
من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهى لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجبات المطلق الا به فهو واجب كوجوبه انتهى عبارة
الشارح اورد بعضهم قوله عبادة الله واجبة اجماعا بدل قولهم
معرفة الله واجبة اجماعا والزم من وجوبها وجوب معرفة الله
من وجوب الموقوف وجوب النظر فيها وله لعل لان الاجماع
في وجوب العبادة اظهر قولا لان الكل مشغولون بالعبادة
وشغلهم ظاهر عند الجمع وهو اثر الاجماع في وجوبها فاطلبه
على هذا من الشرح الجديد للتجريد قوله قلت على ما ذكروه الخ
من كون القصد واجبا بل اول الواجبات لان المكلف به
يكون فعلا اختياريا البتة فمحط الايراد القول بوجوب القصد
شرعا فيكون معارضة بالمثل لا يتوقف الا على الاختيار من على
القصد بل هو حق فيكون قوله والتحقيق الخ اعراضا عنه الى جواب
اخر ويحتمل ان يكون محط الايراد قولهم يتوقف الافعال الاختيارية

على القصد واما كون القصد فعلا اختياريا فمحتاج مع قطع النظر
عن فوكلم توجه فيكون قوله والتحقيق اه بيانا لما قبله هذا ابتناء
على ان المراد من قوله وليس هناك امر آخر هو يصدر بالاختيار
بسبب قصد انفى كون القصد من مبادي الافعال الاختيارية
لا انه منها ونفس الارادة وان حمل على انه ليس امرا
آخر سوى الارادة بل هو نفس الارادة خلاف للظاهر فاعم
الاعراض والبيان على الخلاف ما ملى ويحتمل ان يكون نقضا
اجماليا لبعض مقدمات الدليل او منعا فيكون ما ذكره سندا
كما في الاحتمال الثاني قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية
اعلم ان القوم بينوا ان مبادي الافعال الاختيارية اربعة
اولها تصور الامر الملائم او المنافر تصورا جزئيا سواء كان ملائما
او منافرا مطابقا للواقع اولا والتصديق بغايته مندرج فيه
وبينوا ان التصور الكلي نسبته الى جميع جزئياته على السواء فلا يصدر منه
فعل جزئي عنه وسيجيء تفصيله في بحث علم الواجب تعالى بالاشياء
ولا يرد ان التصور الجزئي موقوف على الوجود الخارجي للاشياء
فلو توقف وجود الافعال الاختيارية في الخارج على التصور الجزئي
يلزم الدور لان التصور الجزئي لا يتوقف على الوجود الخارجي بل يكفي
الواجب في التصور الجزئي ان يرتسم في الحس المشترك صورة
الجزئي وذلك قد يكون باحساس الحواس الظاهرة المحسوسات وقد
يكون باعمال المتخيلة في الخيال واخذ الحس المشترك منه فاطلب تفصيله
من الكتب المبسوطة وثانيها الشوق الجزئي وثالثها الارادة الجزئية

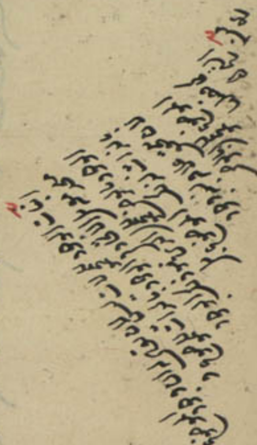
المسماة بالاجماع ايضا وبينوا مغايرة الارادة للشوق بكون الانسان
مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع وكونه غير مريد لما
يشتهيه كما اذا منعه مانع من حياء او حرمة او خوف او دين او مرض
علة هو انه حاصل ان الشوق قد يراد به ما هو اعم من الشهوة
والغضب وقد يستعمل بمعنى الشهوة وهي ميل جبلي غير مقدور للبشر
بخلاف الارادة ويقابلها النفرة وهي حالة جبلية غير مقدورة بخلاف
الكراهة وعلى هذا المعنى الثاني يحقق الفرق ولذلك قالوا ارادة المعاصي
مما يؤاخذ دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤاخذ دون
نفرتها وكلام الفارق بناء على ان الشوق بالمعنى الثاني وتحقيقه
نرجو للسايل ان الميل قد يكون طبيعيا كما اذا تصورنا شيئا
لذيذا وجدنا من طبعنا ميلا وقد لا يكون كما اذا لاحظنا
المصلحة ووجدنا ان المصلحة في ترك الامر اللذيذ مثلا ثم قولا بوجه
الاول احد منهما كما اذا فعلنا فعلا بلا فكر وروية او بلا وجود ميل
طبيعي ولكن كان هناك فكر وروية وقد يوجدان معا ثم قد يتوافق
الميلان كما في الامر اللذيذ الموافق للمصلحة وقد يتخالفان فاذا
تساويا لم يكن شيء منهما باعثا على الفعل فاذا تفاوتا فايهما قوي
يكون باعثا للفعل او الترك ففي صورة التخالف والتفاوت الحكم
للقوي فان اريد بالشوق الميل الجبلي وبالاجماع الميل التابع
للمصلحة فلا يتوقف الفعل الاختياري على شيء منهما بخصوصه فان
المحتمي المشتهي المتوقي المتكلف في الحفظ لا يتناول ما يشتهيه فالترك
فيه تابع للميل الثاني فقط والمنهوم الذي يغلبه حرص الاكل مع علمه بان المصلحة

في ترك الاكل بالاكل فالاكل تابع للميل الاول فقط وبالجملة الفعل قد يترتب
على واحد منهما حين عدم الاخر او مجموعهما حين موافقتهما او على
غالبهما ثم فان قلت لم يجعل العزم غير الشوق اراد من الشوق الميل المطلق
الراجح بالنظر الى المقابل سواء كان الميلان متقاربين بالنوع
او بالصنف اولا والا لم يصح الحكم بتوقف الفعل الاختياري على كل
من الشوق والعزم بخصوصه كما مر هذا خلاصة ما ذكر ههنا وفي طلب
التفصيل منهما واورد في موضع اخر من شرح الهياكل في ان التصديق
بفايدة ما ضروري في الفعل الاختياري ان التصديق والحكم انما هو
للنفس المجردة والحيوانات العجم لا نفس لها مع ان لها افعالا ارادية
اختيارية فما حكمها وان قلت ان الحيوانات العجم ليس لها الحكم الفصل
الواصل الى حد الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ اذ ادنى مراتب التصديق
هو الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخيلي مثل ما للنفس الناطقة
الشوقية وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن بل
قالوا الناس في باب الاقدام والاحجام اطوع للتخيل منهم للتصديق
فالمراد من التصديق بفايدة ما ما يشمل التخيل مسامحة قال وامثال
هذه المسامحات في كلام الحكماء كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب الواجبات
الا بقدر ما يتوقف عليه ايصال المنح الدقيقة الى المتفطن ومثل ذلك
مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما من ليس له ذلك الاستعداد
فلا يعبا به بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له فقوله او نفس ذلك
الشوق اي اشتداده وقوته اشارة الى ما نقله في شرح الهياكل عن
الشيخ المقتول وحققه موافقا لما نقله في حواشيه على شرح التجريد من ان

مغايرة الشوق للارادة اي الاجماع بحسب الشدة والضعف حيث قال
واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف
بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار فالشيخ
الى وحدت اذ نفسه بدل او نفس يكون ملائما للتحقيق وان كان
فيها قصور اخر وجه اخر قوله هو المتوقف وكذا ان اريد به اول الواجبات
فهو المقصود اولا وبالذات ومن الواجبات ايضا بناء على ما ذكرنا على
ان الشيء المقصود بالذات بالنات فيكون المقصود صرف الواجبات
واما اذا كان الشيء المقصود بالذات بلا ثانيه فمراد الشيخ ما ذكرنا
وان امكن حمل مراده على ما ذكرنا بناء على الشيء الاول ايضا والكلام
في احتماله بين والوجه استواء احتمال في على اي تقدير فانه وفق
بين ان تقول اول الواجبات من مقصوده بالذات او تقول واجبات
مطلق اي المقصود بالذات منها فالاول والثاني الاول بمعنى الثاني
بوجه اخر قوله لانه يستلزم ان دليل الاستحالة اي المنع من قوله فيعم
فيكون الشوق واردا على الدليل لا المنع والاولى ان يقول لانه لا لازم
لانه يستلزم وعلى تقدير ان يكون الشيء لانه لا يستلزم بحسب ارجاع الضمير
في قوله وهو محال الى الشيء في قوله لا يستلزم الخ واما جعل قوله لانه
يستلزم ان دليل قوله بل المحال انما هو التكلف الخ فبعيد جدا او حامل
كلام على ما قلنا انه واما التكلف بها عدوان التكلف بالشيء والجزء
فهذا الدليل المذكور لا يدل على استحالته وان كان له دليل اخر كما
اورد ما من عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره قوله والنظر في
اختيارية الخ تردد في ما يرد على المولة فانهم يقولون المتوقف والعلم الحاصل

بعد النظر بطريق التوليد والمتولد فعل يصدر عن فعل آخر والعلم ليس من
مقولة الفعل بل اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة على
اختلاف الآراء فاجاب بانه اراد ان الفعل هنا الاثر المترتب
مطلقا قوله لكن العلم من مقولة الكيف الى نقل ان رد من حواشيه
على شرح التجريد بحث الوجود الذهني على الشيخ ويفهم ارتضاه عليه
ايضا ان العلم باي مقولة من تلك المقولة بناء على ان العلم والمعلوم الشيء
واحدان بالذات متغايران بالاعتبار فانه قال هناك لا اشكال في
كون الشيء جوهرا او عرضا اذ لا منافاة بينهما بحسب ما فسره الشيخ فانه
فسر الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وفسر
العرض بالموجود في الموضوع ولم يقيد بالوجود الخارجي فالصور
الذهنية للجواهر يصدق عليها كلا التعريفين. انما الاشكال في كونه
جوهرا او كيفا او من مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية
متباينة بالذات عندهم ولا شك ان الجواهر حال وجوده في الذهن
ايضا جوهر فيلزم ان يكون الماهية في الذهن جوهرا او كيفا او حقيقة
اخرى لا انها تكون في الذهن كيفا لا جوهرا وفي الخارج جوهرا
لا كيفا وكيف نقول من ذهب الى ان العلم نفس الماهية الحاصلة
في العقل ان العلم من مقولة الكيف بل ينبغي ان يقول العلم لكل مقولة
من تلك المقولة كما ذكر الشيخ في التعليقات فان نظير ذلك ان يقول
زيد في الدار حقيقة ولكن ليس بزيد حقيقة ولا يخفى ذلك انتهى و
قال في اهل حواشيه يجوز ان يكون عندهم العلم كيفا على سبيل المسامحة
تشبيها الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كالمحقق الطوسي

ذكروا



على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل
كما ورد في محله اقول لو عم الوجود الخارجي في تعريف العرض من الخارجي
الحقيقي او الانتزاعي بان يكون المنتزع منه خارجيا والذهني كذلك
ولذلك عدوا زيدا اعمى من القضايا الخارجية مع ان منع الحمل
ما حققوا اشار الى ان الاتحاد في الوجود الخارجي في القضايا الخارجية
وفي الوجود الذهني في القضايا الذهنية يكون العدد مع كونه امرا
اعتباريا من الاعراض وعلى تقدير اعتبار قيد اذا وجدت في
الخارج في تعريف ايضا يجب التعميم حتى يشمل امثاله بل الوجود
الوجود الخارجي المعتبر في تعريف الجوهر ايضا عام غاية ان
الموجود الخارجي [illegible] الانتزاعي القائم بذاته
لا مصداق له اصلا وليس غرضه ان التنظير ليس بصحيح بل
مع قطع النظر عن نظيره يجب تحقيقه فان امثاله كثيرة مثل الزمان
فانهم عدوه من الكم المتصل الغير القار مع ان ما هو كم وهو الممتد
غير موجود في الخارج اصلا وما هو موجود حقيقي وهو الآن
السيال ليس بكم فعلى ما ذكرنا من التعميم يكون الزمان الممتد موجودا
خارجيا فيكون عده من الاعراض حقيقيا لا مسامحة ولا يجري مثل ما
ذكرنا في العلم لان العلم والمعلوم واحد بالذات عند المحقق والاكثر
على التحقيق فقوله فيه مسامحة لان العلم من مقولة الكيف عند المحققين اه
نقل عن غير الشيخ كما هو المناسب في مقام وعد المقولة العلم من
الانفعال المتولدة وقد سمعت من الاستاد ان الشارح في ايام
طلبه قد دخل على مجلس درس بعض فضلاء زمانه وكان المجلس

ان النفس عند ارادة مجهول مشعور به من وجه انتقلت منه وتحركت
في المعقولات حركة من باب الكيف هاو ورد الشارح عليه انه لا يجوز ان
يكون هذا الانتقال حركة لان الحركة يقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن
يفرض في اثناء الحركة فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة لم يكن متصفاً
به قبل ولا بعد وكان الآنات المفروضة في زمان الحركة غير متناهية
وايضا لا يكون المجموع موجودا بالفعل والازم ان يكون الغير
المتناهي محصورا بين حاصرين وقد صرح به الفارابي وغيره
وكونه البعض موجودا فقط تحكم باطل فبقي ان يكون الكل موجودا
بالقوة ونحن نقول لا شك ان الصور المتجددة ليست غير متناهية
وكذا لا يكون مع ملاحظة النفس لها ×××× والانتقال من بعضها
الى بعض بالقوة بل وجودها بالفعل فالقول بكون ذلك حركة
قول على سبيل التشبيه والتجوز وما اجاب عنه ذلك الفاضل الشيء
لكن هذا الاستدلال من الشارح لا خصوصية له على كون العلم
من مقولة دون مقولة مثل كونه كيفا او فعلا او انفعالا بل
انما يبطل كون الانتقال في المعقولات حركة في اي مقولة كانت
بيت نقصان ز قابلست وكرنه على الدوام فيض سعادتست همه كس را برابرست
قوله ولا يصح على هذا المذهب اي نفي بين هذا المذهب وبين المسئلتين
المقررتين عند هذا القائل منافاة احديهما استناد الاشياء كلها
ابتداء الى الله تعالى وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل
والترك منه وبناء المنافات على ان القائل باللزوم يقول بعلية الاول
للثاني ولا يصح من الواجب ترك الفعل الثاني عند ارادة الفعل

قوله عند الاستعداد له كما يقولون الدعاء وطلب الاستعداد مستجاب به م

اما منافاته للمسئلة الاولى فظاهر واما منافاته للمسئلة الثانية فلان هذا القائل لما قال بعلية الاول للثاني م

الاول فينتفي القدرة واما اذا حذف قيد الابتداء وجوز علية
بعض الآثار في البعض فلا منافاة اما في المسئلة الاولى فظاهر واما
في المسئلة الثانية فلان استناد الاشياء لما كان اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة يكون صحة الفعل والترك ايضا اعم فيصح الترك
في الافعال اللازمة بان يترك الملزوم وحاصل ما اجاب به الحكماء
منع قوله بالعلية بين الفعل الاول الملزوم والفعل الثاني اللازم
بل الامام يقول باللزوم بينهما بدون التأثير قوله وظاهر مذهب
الاشعري تشير الى انه يمكن التوفيق بين المذهبين بان يكون مراد
الاشعري ايضا نفي التأثير قوله مبني على مذهبهم اشار الى ان هذا
ليس تحقيقا عند الامام بل انه بناء على مذهب الحكماء قوله
لان كثرة الخلاف لا يدل اه اقول بناء المنع على ان المدعي ان
النظر لا يفيد على اصلا بان يكون سلبا كليا واما اذا كان مراد
المستدل سلبا جزئيا فلا يخفى ان دليلهم يدل عليه لانه لا يمكن
ان يكون كل واحد من المختلفين عالما مع اختلافهم في مسئلة
معينة واعتقاد كل لوجه آخر فيها لان المطابق للواقع لا يكون
الا واحدا الا ان يقال مقصود الشارح ان كثرة الخلاف لعدم
صحة النظر لا يدل على عدم حصول العلم من النظر الصحيح ويمكن
ان يقال على الاول والثاني ايضا مع كون الكلام في النظر الصحيح
لما رأى الناظر انه اختلف كثير من العقلاء الطالبين للحق
غير المعاندين ووجد في فكرهم خطاء وان بالغوا في التعمق
واعتقدوا صحة فكرهم فيجوز عند نفسه مثل هذا الخطاء ويتردد

للافعال

العلم

في حاله فلا يحصل التعيين اصلا مع ان نظره صحيح في الواقع نعم لو كان
المراد من العلم والتردد الموقوف عليه الظن لكان له وجه وتفصيل الكلام
ان القائلين بحصول الموقوف بالنظر ان ارادوا انه يحصل بكل نظر
صحيح لكل احد فخلاف المهندسين يحتمل ان يرفع مجموع ما بين الكليتين معنى انه
يرفع الاول فقط او الثاني فقط او كليهما معا وعلى الثالث يحتمل في
كل منهما السلب الكلي بمعنى انه لا يفيد نظر موقوف لاحد والسلب الجزئي بمعنى انه
لا يفيد جميع النظر بل بعضه لجميع الناس بل لبعضه فاحدهما السلب الكلي والاخر
السلب الجزئي ايما كان والاول والثاني لا يحتملان السلب الكلي لان سلب
كل واحد منهما كليا يستلزم سلب الاخر فلا يكون المرفوع احدهما فقط بل
كليهما معا فلا يكون قسما اخر بحسب المعنى المرفوع التفصيل وان كان مغايرا
بحسب المفهوم ويرد عليهما ما ذكره الشارح من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر
لا يدل على عدم حصول العلم ببعض النظر الصحيح للبعض وكذا يرد على
الثالث اما على تقدير ان يكون المراد السلب الكلي من كل من المقدمتين فظاهر
واما اذا كان سلب احدهما كليا فلان كثرة الخلاف لا يدل على ان
شيئا من النظر الصحيح مثلا لا يفيد لبعض الناس واما اذا كان المراد
سلب جزئي في كلتا المقدمتين فمثله واتمام الكل بما ذكرنا فارجع اليه
وان ارادوا انه يحصل الموقوف لكل نظر صحيح لكل احد او لبعضه
فخلاف المهندسين انه لا يحصل لكل نظر صحيح فاما ان يحصل لبعضه
او لا يحصل اصلا فعلى التقديرين يرد عليه ما ذكره الشارح من ان
كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول العلم بالنظر الصحيح
ويمكن اتمام بما ذكرناه ايضا من تجويز الخطأ في فكره وان ارادوا

انه يحصل الموقوف بالنظر الصحيح في الجملة اي ببعضه لكل احد سواء
كان ذلك الواحد اي كل واحد او نظرا اخر فخلاف المهندسين بانهم منعوا
حصول الموقوف للجميع فاما ان لا يحصل لاحد فيكون سلبا كليا او لبعض
فيكون سلبا جزئيا فما ذكروه لا يدل عليه كما ذكره الشارح الا ان
ينضم اليه ما ذكرناه وان ارادوا انه يحصل الموقوف ببعض النظر فخلاف
المهندسين هو السلب الكلي فرد عليه ما ذكره الشارح ويتم بما
ذكرناه وباحتمال الافادة [illegible] الاوقات او في بعضها بزيد
الاحتمال يكثر لا يخفى على المتأمل [illegible] ان لا يطلع احد
على كثرة الخلاف الواقع في الالهيات [illegible] على نظره الصحيح
ولا تردد في نظره [illegible] خطاء [illegible] ان يكون
مراد المهندسين انه لا يحصل ال[illegible] الالهيات
قوله [illegible] عدم ادراكه [illegible] هو له او
الهوية [illegible] ادراكه [illegible] الدلالات و
المعارض [illegible] انه يدل على عدم [illegible] مع كثرة شبه المعارضين
وهنا [illegible] عقلاء الطالبين قوله لا يدل على عدم حصول
الجزم [illegible] مثل الخلاف في الالهيات
ظاهر [illegible] النظر الصحيح خلاف اصلا
وفي بعضها لو يخفى فظاهر انه ليس [illegible] سيما اذا كان المراد
منه الظن وان هو المعنى الاول [illegible] العلوم
المنتظم النظام ومقدماتها بعينه ولهذا كانت الاوائل يشتغلون
بتعليمها للاطفال حتى يعتادوا باليقينيات ولا يقنعوا الا بالقطعيات

نظرا
اعتباره
المعارضين

والظنيات ولعل لكلام وجها لم يدركه **قوله** وذهب الاسماعيلية
استدل لواح بطلان مذهب الاسماعيلية بوجوه الاول انه قد
ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان مع معلم او لا الثاني انه لم يعلم كيف
نعلم ان المعلم ضروري في المعارف الالهية فان كان بمعلم آخر لزم الدور
وان كان بالنظر فالنظر الصحيح يفيد في المعارف لان كون ذلك
المعلم ضروريا في المعارف فرع التصديق بوجوده تع بل نقول
لما كثر الاختلاف في ان المعلم ضروري ام لا يجب ان لا يحصل العلم
كما استدلت الاسماعيلية على كثرة الخلاف في موقف الى عدم
حصول العلم به وهذا وجه يستنبط من جواب الشارح عن استدلال
الاسماعيلية الثالث انه بعد علمنا بان المعلم ضروري كيف نعلم
ان هذا المعلم معلم وله رتبة التعليم وان اقواله واخباره في
المعارف الالهية صادقة فان علمناه من قوله انا صادق في اخباري
يلزم الدور لان العلم بصدق قوله هذا لكونه من المعارف الالهية
ان كان بهذا القول نفسه يلزم الدور وان كان بقول آخر وهكذا
يلزم التسلسل وان كان بدليل ونظر عقلي فالنظر يفيد في المعارف
الالهية الرابع ان المعلم كيف يعلم المعارف فان علم بدليل
فالنظر يفيد وان علم بمعلم وهكذا فيتسلسل واجيب عن الاول
بان ذاته تع لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات
ضرورية مناسبة للعلم بذاته تع وباحوال ذاته حتى ينتج منها
بالنظر فان طريق حصول العلم الضروري هو الاحساس بالحسيات والتنبه

لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبداء العلوم
الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان ذاته المقدسة
لا تعلق لها لا حظ للحواس فيه كالواجب فلا بد من معلم مؤيد من عند
الله يبين له العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه ثم لا يخفى ان الكلام
كان في النظر الصحيح وهذا الجواب غايته انه لا يوجد نظر صحيح لانا
لا نعلم ما يناسبها حتى نستطيع قياس الاله تعالى المقصود وانه لو
وجد نظر صحيح لا يفيد ايضا لانه شبهه بالنظر الصحيح لانه لا حظ للحواس فيه
وعن الثاني بان علمنا بان المعلم ضروري من المعلم ولا دور لان استفادتنا
من هذه المقدمة منه لا يتوقف على علمنا بتعاليمه بان المعلم ضروري
فانا لو نعلم هذا الحكم ولكن اذا رأينا من شخص احوالا واقوالا اعتقدنا
بسببها ان ذلك الشخص كريم حقاني صادق القول فنقبل منه كل
ما يقول فاذا علمنا ان المعلم ضروري في المعارف فنقبل منه ولكن
هذا الجواب انما يكون جدليا منهم لا استدلاليا على مدعاهم هذا الا ان
يقال الاستدلال الزامي لا بهذا الجواب ولكن يبقى الدليل المستنبط
من كلام الشارح سالما الا انه يكون ويمكن ان يقال العلم بان
المعلم ضروري في المعارف اى في الامور الغائبة عن الحس من المعارف رفد
كما اجاب شارح التجريد عن الدليل الثالث وان امكن ارجاعه
اليه من حيث ان هذا علم للمعارف بانه لا بد لمعرفتها من معلم و
عن الثالث بانه قد يدرك العقل قوله في العلم بصدق من يدعي
المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدقه فعليا
مستفادا منها فلا دور ولا كفاية واجاب شارح التجريد عن الرابع بان

صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال
العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن
الحواس وصدق المعلم مما نهتدي اليه بمث هذه وان الاخبار
وعن الرابع بانه قد يكفي عقله لكونه مويدا من عند الله تعالى فلا يحتاج
نعتقد كمال عقله واستقلاله في معرفة الله تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج
الى الذي يعلم الاشياء بالوحي **قوله** فيكون حادثا لا يخفى عليك
انه لا حاجة لاثبات وجوب وجوده الى قوله فيكون حادثا لانهم
اثبتوا الحدوث على ما سيأتي من مصنفه واشار الشارح بهذا اليه
بقوله لان القدم ينافي التاثير وهو انه ممكن وكل ممكن فله موثر
والتاثير لا يجوز ان يكون في حالة الوجود والا يلزم تحصيل الحاصل
ولا في حالة العدم والا يلزم اجتماع الوجود والعدم فهو في
حالة الحدوث مع ان كلامهم لزوم تحصيل الحاصل واجتماع
الوجود والعدم ومغايرة حالة الحدوث لحالة الوجود مما بحث
فيه كما قالوا ايراد انه لا حاجة لنا الى ان نقول التاثير لا يجوز الخ بل
يكفينا ان نقول انه ممكن وكل ممكن فله موثر فلا بد ان ينتهي الى
الواجب والا يلزم الدور او التسلسل نعم لو كان المراد اثبات
المحدث لا الواجب مطلقا لاحتيج الى ما ذكره بهذا مذكور في حواشي
حكمة العين للسيد قدس سره ولعل غرض الشارح نقل دليلهم بعينه
ومنع مصنف حكمة العين مغايرة حالة الحدوث لحالة الوجود والعدم
بان الماهية في تلك الحالة اما موجودة او معدومة والعلم به ضروري
وقال شارحه فيه بحث ذكرناه في اوائل الكتاب ووجه قدس سره

بانه

بانه اشارة الى ما نقل عن القائلين بان المعدوم شيء الفارقين
بين الموجود والثابت فانهم يثبتون واسطة بين الموجود و
المعدوم واقول لا يخفى عليك ان الواسطة بين الموجود والمعدوم
هي الصفة كما بين في ذلك الموضع حيث قالوا الموجود كل ذات له صفة
الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا
لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة ويقولون بان كل ذات اما
موجودة او معدومة والكلام في هذا المقام في حدوث الذوات حيث
قال قدس سره في حواشيه ما حاصله على هذا التوجيه ان هذا الاستدلال
للمتكلمين في حدوث الذوات فكيف تكون حال الحدوث واسطة بين
حالتي الوجود والعدم على انه يمكن ان ينقل الكلام الى الحادث بان
التاثير اما في حالة الحدوث فيلزم اجتماع الحدوث الذي هو الوجود
وجودا اولا فاما في حالة الوجود فيلزم تحصيل الحاصل او في حالة العدم
فيلزم اجتماع الوجود والعدم وعلى تقدير ان يكون الكلام في الحدوث
المطلق اعم من حدوث الذوات والصفات فالوجود والعدم الماخوذ
في الدليل اعم من وجود الذوات وعدمها ووجود الصفات وعدمها
وان كان الموجود والمعدوم مختصا للذوات فحالة الوجود والعدم
لا واسطة بينهما وان كان الموجود والمعدوم واسطة فيهما فان
الترديد وقع بين حالتي الوجود والعدم فلا تغفل عن دليل قوله كان
للعالم صانعا ايضا ان اريد بالصانع الموثر مطلقا **قوله** ووجوب
الوجود عنده اما ان جعل الوجوب صفة الماهية بمعنى انها علة لوجودها
وان جعل صفة الوجود بمعنى انها مقتضية له **قوله** وطائفة من محققي

اي الماهية له

الوجود دوم

ذاءم

المتكلمين يحتمل ان يريد به الصوفية وان كان اطلاق المتكلم عليهم
مسامحة على الاصطلاح المشهور لكن اطلاق المحقق بالحقيقة فانهم
ذهبوا الى عينية الوجود ايضا ونقل السيد قدس سره في حواشيه
على التجريد دليلا لهذا المطلب حاصله انه لو كان وجود الواجب زائدا
لاحتاج الواجب تعالى في موجوديته الى غيره وهو وجوده فيكون
الواجب ممكنا وقال ههنا كلاما هذا خلاصة ما ذكره بعض المحققين من
مشايخنا ورايت مكتوبا في حواشيه ان المراد منه خواجه علاء الدين
عطار قدس سره وايضا اوردوا مقالة لبعض المحققين وهي هذه
مراتب الموجودات في الموجودية ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود
بالغير اي الذي موجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجوده يغاير
ذاته وموجده يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن
وبنفس الامر انفكاك الوجود ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما
هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي
الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه
بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور ممتنع و
التصور ممكن وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الوجود عنه بل الانفكاك والتصور كلاهما ممتنع وشبهوه بالضوء

بامر لا يقتضيه ذاته كالضوء والضوء القائم بامر يقتضيه ذاته الضوء
كضوء الشمس والضوء القائم بذاته لا بامر والضوء القائم بذاته
يقال له ضوء ومضاف اليه والقائم بغيره يقال له ضوء فقط ولا يقال
مضيء بل المضيء هو محل القائم به ولا يخفى على ذي مسكة ان للمرتبة اعلى
في الموجودية من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب عند حكماء
وذي بصائر ثاقبة وانظار صائبة **قوله** اثر الفاعل اعلم انهم
اختلفوا في ان اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب الشيخ الرئيس
والمتاخرين ان اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية نفسها ولا كون
الماهية ماهية مثل كون الانسان انسانا مثلا ونقل ان الشيخ سئل
عن اثر الفاعل وكان ياكل مشمشا فقال ما جعل الفاعل المشمش مشمشا
بل جعل المشمش موجودا واعترض على هذا المذهب بان اثر الفاعل
لو كان هذا الاتصاف نقلنا الكلام الى الاتصاف فاما ان يجعل
فيلزم الجعل البسيط في مرتبة فاذا لزم الجعل البسيط في مرتبة
فالتزم في اول الامر او يجعل الاتصاف موجودا اي متصفا بالوجود
ايضا وهكذا فيلزم التسلسل والمشهور من مذهب القدماء وعليه
المحقق [illegible] العلام في حواشيه على شرح التجريد ان اثر الفاعل هو
الماهية لا كون الماهية موجودا ولا كون الماهية ماهية وكون
الماهية موجودا وكونها هي من لوازم جعل الماهية لا يحتاج الى جعل اخر و
وسماه جعلا بسيطا وجعلا ابداعيا اعم الايجاد والايس عن الليس
لا يقتضي مجعولا ولا مجعولا اليه بل المجعول والمجعول اليه انما هو في الايجاد
والاختراع وهو افاضة الاثر على قابلها وقال للابداع وهذا

م [illegible]

هو التأثير الحقيقي في الشيء الآخر لا تأثير في الحقيقة في بعض أو صفات
الشيء وجعل هو له نحو وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون ش هذا علة حيث لم يقل جعل الظلمات موجودا
مثلا وسمعت أنه كان يقول في بعض تقريراته أن لسان الغيب الحافظ
الشيرازي قدس سره أشار رفع جبهته هذا **بيت** كه استاد ازل
جهان پس بتو یکی داد حکیم ۞ گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد
إلى الجعل البسيط حيث لم يقل گنبد مینا را موجود میکرد یا گنبد
مینا را گنبد مینا میکرد بل قال گنبد مینا میکرد و قال ثم أقول
لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره الجاعل جعل المشمش مشمشا
إذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا فمراد الشيخ أنه لم يتعلق الجعل بالذات به
فكونه هو مستغن عن تأثير جديد أي بعد وجوده ومن يقول إن
أثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة أيضا مستغن
عن التأثير الجديد أي بعد التأثير في الماهية وإن كان مجعولا
على أنه لازم لا هو مجعول أولا وبالذات كما في كونه هو عندهم
انتهى وكلامه هنا على تقدير أن لا يكون الماهية نفسها أثر الفاعل
على ما عليه المتأخرون الظاهر بل الحق هو هذا إذ هو في مقام نقل
في مذهبهم فلا يضر كونه خلاف التحقيق عنده واعلم أن الوجود هو
مبدأ الآثار ومظهر الأحكام على ما عرفوه والنزاع هنا في الوجود
الذي هو موجودية الأشياء أي مصدريتها للآثار مصداق والأحكام
التوقف على الوجود البديهي العام للواجب والممكن إنما هو باعتبار
حقيقته العارضة للممكنات أو أفرادها العارضة لها إن قيل لها أفراد

في الممكنات وفي الواجب باعتبار فرده القائم بذاته مبدأ للتأثير
للآثار بذاته لا باعتبار عرض حصة أو فرد له فحاصل النزاع أن
مبدئية الآثار ومظهرية الأحكام التي هي عبارة عن الموجودية
في الواجب إنما هي لذاته بذاته وفي الممكنات باعتبار حصة أو
فرد من الوجود المطلق للممكن فالوجود المطلق وإن عرض على الواجب
أيضا لكن لا مدخل له في موجودية الواجب ومبدئيته ومظهريته للآثار
والأحكام فخلاصة كلامه في جواب الترديد أن كلامنا ليس في الوجود
البديهي بل في الوجود الذي يكون الأشياء مبدأ الآثار ومظهر
الأحكام وليس هذا اصطلاحا فإن الوجود هو الذي يكون
مبدأ للآثار ومظهر الأحكام ولا اسم له سواه عندنا **قوله**
فلعل القائلين بالعينية استدلوا إلخ لأن حاصل استدلالهم هذا
الوجه لا يكون دليلا على أنه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود
بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود وغايته أن المستدل
غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين
فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده أنه غير
ما ذهب إليه نفسه هذا ما فهمناه والتزام العينية على المتكلمين على
ما ذهبوا إليه كان مشهورا عن بعض معاصري الأستاذ وقد نقله
الأستاذ عن ذلك البعض في حواشيه وإن لم يذكر اسمه بخصوصه
لكنه كنت سمعت عن الأستاذ روح الله روحه أنه منه فاسمع منه
وإن أردت إيضاحه فارجع إلى حواشيه على حكمة العين في
بحث الوجود **قوله** والعقلية المذكورة والكتب المبسوطة مشحونة

العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه وتوقف
ترجيح فعله على مرجح وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه بالاختيار والا
لزم التسلسل وكون الفعل عند تحقق ذلك المرجح واجب الصدور والا
لزم الترجيح بلا مرجح فيكون الفعل الصادر عنه اضطراريا لازما لا
اختياريا فلا اوجد فيه اختياري اصلا واجيب بان الوجوب
للداعي لا ينافي القدرة فان القادر هو الذي يتمكن من الفعل والترك
فلا يحصل الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الى ذلك اما بعده فيجب
الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الجواب لا ينافي الاختيار
بل يحققه ويعضده بالواجب فان ما ذكرتموه جار في حقه ايضا
واجاب الامام بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة
يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في
الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة
لا تفتقر الى ارادة اخرى ورد المحقق الطوسي بانه لا يدفع النقض
المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا ومنها لو كان العبد موجدا لكان عالما
بتفاصيل افعاله اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا
صح الاستدلال باتقان العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل
لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها والماشي انما كان او غيره يقطع مسافة معينة من

غير شعوره

غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق باتي
الحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي
هي مخارجها واجيب بانا لا نسلم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم
بالموجد والمثبتون بعلم الله تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان
الفعل واحكامه ولو سلم فالايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد
الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزم تحقق العلم الاجمالي كاف فيه
ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته بالاستقلال فاذا
فرضنا انه اراد تحرك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك
الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع
شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن
الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا
مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان
يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير
من غير تفاوت واجيب بان الاجتماع يقع مراده تعالى لكون قدرته
اقوى والمفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي
التفاوت بالقوة والشدة وبواقي الادلة تطلب من الكتب المبسوطة
قوله بقدرة الله تعالى اختراعا الايجاد الاختراع ما هو من الاثر
عن قابلها كالصور والاعراض على المادة القابلة لها وكما هو ابداع العقل
جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التأثير
مخصوص يستدعي مجعولا ومجعولا اليه ويقابله الابداع اعني ايجاد الايس

عن اللبس المطلق اى الوجود عن العدم ولا بمعنى مجهولا ومحمولا
اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثير مستغن عن قابل
متعلق بذات الشئ فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشئ والاول
هو في الحقيقة تأثير في بعض اوصافه عن كونه شيئا او كونه حوا
على شرح التجريد قوله باعتبار نسبتها الى قدرته اه وتمثيل مثل
ان تعلم رفيقك الصديق انك تريد ان تفعل كذا مثلا فانه يعلم
ذلك الفعل قبل ان تفعله شفقة عليك فالواجب تعالى لما كان عالما
بجميع السرائر والضمائر والعواجل والاواجل والاوائل والاواخر
فيعلم انك لو علمت ارادتك بتعلقها كذا وكذا القدرة لو اعملها لتصرفها
في ذلك فيريده قبل ارادتك ويختاره ويوجده لك شفقة عليك او
لتخرج خصه الوجود عن تصرف الغير وتأثيره فيه وليس فيه جور وظلم ومثله
ان يحضا لو عبد بعزورات حجام في يوم مثلا وان كان في تلك
الحجام شخص لا يحتاج الى عبده لاستطاعته في نفسه فالشخص الاول الاداء
ما التزم ووفاء عبده لانه يجوز ان يقوم الشخص الغني لحاجات نفسه
ولا يلزم من ذلك الا افتقار الغني لما يحتاج اليه بل ههنا تنبيهات بين
هذين المثالين والممثل فانه مصدر اصل وجودنا بل وجود ما يتوقف عليه
وجودنا مثل اباءنا وامهاتنا واستعداداتنا جل من اوجد وعظم
من ابدع وللمحققين من الصوفية ههنا كلام يرجع الى ان الكل من جود
لوازم فان اعيان [illegible] مثلا لوازم وجوده وما يترتب على الاعيان
لوازم الاعيان مثل ان كان لشخص عبيد كثير عين كلا منهم لخدمة و
بحيث عينه لطبخ [illegible] مثلا يلبس الطباخ لباسا يناسبه و

والمزارع لباسا يناسبه ومن هو في خدمته لباسا يناسبه فيرجع
الى ملاحظة الكل فيقرب العبد الى الجبر قوله بجميع القدر يشير الى دليل
ابطاله بانه يلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل فانه لا احتياج
الى الاخر وهو قدرة العبد يستلزم العجز ولا ينتقض بحمل القادرين على كل
منهما لحمل خشبة تلك الخشبة لانقسام القوة وعدم انقسام القدرة
والعلم وقد استدل الشارح به على توحيد الواجب ويجيء تفصيله قوله
ان مذهب الحكماء والمولوية اه وقال شارح التجريد انه ذهب الحكماء
والمولوية الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
قوله فان المنقول عن امير المؤمنين وامام المتقين علي بن ابي
طالب كرم الله وجهه انه قال بعده فغزوا الى الله وليس هذا اعراضا
للافلاطون بل اظهار المرام منه كلام بيت پیش که برادرم زدست فریاد
هم پیش تو از دست تو می خواهم داد وهو كلام في التوحيد والتسليم والرضاء
قوله وبان الفرق بين القدرة والعلم اه عطف على قوله بان قدرة
العبد فيكون تشنيعا اخر ويصلح وجها لكون التسمية مجرد اصطلاح
وفي نسخة لو جرد الباء بل كان وان الفرق الخ ظاهر انه عطف على
قوله فان القدرة الخ فيكون وجها ثانيا لكون التسمية مجرد اصطلاح مع
صلاحيته جعله تشنيعا اخر فالاول استدلال من تغيير القدرة على
تسميتها قدرة مجرد اصطلاح والثاني من الفرق بين العلم والقدرة
مع قطع النظر عن تغييرها قوله استدل على وجود الواجب الخ اعلم
ان حصول المقدمة الكلية معنى قوله متصفا بجميع صفات الكمال
مبرأ عن جميع سمات النقص يعني جميع صفات الكمال حاصلة له ولا شيء

لا احتياج ه

اصطلاح

من سمات النقص ثابتة له اما ان تكون ابتداء او بدون التوجه الى
جزئياتها اولا او بها سابقا كما هو اللائق في العلم بالكليات كلها
والكبريات الكلية فالاستدلال بها الى جزئياتها كما في ما نحن فيه صحيح
واما ان تكون باستواء جزئيات موضوعها اولا واثبات الحكم
فيها سابقا ثم الحكم بالوجه الكلي فلا يمكن الاستدلال من الحكم بالوجه
الكلي على الاحكام الجزئية والا لزم المصادرة والظاهر من عدم
جعل الشارح قول المص فهو عالم كما سبق وعدم حمله اياه على التوقع
هو هذا المعنى الظاهر من سياق الى ما فعله هنا واما قوله انه ظاهر
بهذا بلا جزم لجواز ان يكون له دليل خاص ايضا او رده هناك
لكن كان اللائق ان نظر ولو رد الدليل الخاص لطريق العطف فالظهور
من هذا الوجه لائق الشارح وقيل الاستدلال بهذا الوجه ولم
يسعف هو ولكن قال انه دعوى اولوية كون الشيء منوط الكلام خطابي
بل ظني **قوله** واتم تقريرا فان اولوية كون شيء منوطا لمحل بالمحل
فان اثبت بالدلائل المذكورة للتوحيد فتلك الدلالة كافية في اثباتها
فلا حاجة الى ما ذكره هنا **قوله** او غيرهما من الصفات اقول
هذا العموم صحيح ولا حاجة الى افراد السمع والبصر بهذا الحكم كما
ذهب اليه الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما نقل عنهم فانه لجواز ان
يترتب على ذاته ما يترتب على سمعنا وبصرنا بل على قوة شامة و
باصرة فيجوز ان تكون عين العلوم ايضا بالمعنى المذكور بل يمكن اثبات
الذوق والشم واللمس ايضا بالمعنى المذكور وان لم ينقل فلا حاجة
ايضا للحكماء الى نفي العلم بالجزئيات وهو العلم الاحساسي والالة

لم يستدل من الحكم الكلي على الجزئي بل نقله هنا ويرد عليه كما قال وانت تعلم كما تقول الشارح رحمه الله

منزه عن الاحساس والالة فلا يكون عالما بالجزئيات وتفصيلها
وبحث العلم لانه يجوز ان يترتب على ذاته تعالى ما يترتب على الاحساس
والاستماع فناسب سائر الصفات **قوله** فالوجود في نفسه
المرتبة اعلى اشارة الى ما نقلناه عن مقالة بعض المحققين في عينية
الوجود فارجع اليه **قوله** انما عندهم من الاعتبارات العقلية
الوجود للاشياء اما بان يتحقق هو نفسه بدون ان يرتبط الى شيء
اخر كوجود الاعراض مثل السواد والبياض مثلا فانها موجودة ان
بعد ومع ذلك لها ربط بشيء اخر ولحملها على موضوعها وصدق الحمل
باعتبار الوجود الرابطي الوضعيات اي موادها ومطابقة
الوجود الرابطي وان كان الوجود النفسي ايضا لازما للصدق فيما
له وجود على معنى ان المصحح للحمل اي الحكم بالاتحاد في الوجود الحاد
عرضيا كما في الوضعيات مطلق حقيقيا او انتزاعيا هو الوجود
الرابطي كما حققه هذا الشارح في حواشيه ومعنى الاتحاد في الوجود
بالعرض ان الوجود الذي للموضوع بالذات ينسب الى المحمول بالعرض لوض م
لعلاقة المقارنة على ان يكون مجازا في الاتصاف وهذا ايضا
مصرح به في حواشيه فالقدر المشترك اللازم للحمل في الاعراض
والانتزاعيات انما هو الربط للموضوع حتى ينسب وجود الموضوع
اليه فلا يتوقف تحقق كون زيد اعمى قضية خارجية لان وجود زيد
في الخارج بالذات وجود الاعمى بعينه بالعرض في صدق هذا
الحكم لا فرق بين زيد اعمى وزيد ابيض لان المعنى فيهما ان وجود
الموضوع بالذات وجود للمحمول بالعرض ويكفي في هذا الحكم الوجود الرابطي

ثم فرق بين الانتزاعيات التي هي من المعقولات الثانية على التحقيق مثل الوجود
والوجوب والامكان وغير ذلك من الامور العامة والانتزاعيات التي
ليست من المعقولات الثانية مثل الاعمى مع كل منهما ليس من الموجودات
الخارجية وثبوتية والانتزاعيات الاحوال الخارجية وبين ان
الاول من المحمولات العقلية والقضايا الذهنية والثانية من المحمولات الخارجية
بان انتزاع المحمول من الامر الخارجي لا يكفي في كون القضية خارجية بل يجب
ان لا يكون المحمول في طرف الانتزاع مخلوطا بالموضوع مثلا الاعمى لو
انتزعناه من الامر الخارجي لما ظهر كونه موجودا خارجيا وحين انتزاع
منه انتزاع الاعمى موجودا بالحالة بخلاف الوجود ودون سائر الامور العامة
فانها مخلوطة بالموضوع في طرف الانتزاع فاذا انتزعنا الوجود منه
الموضوع لا يبقى الموضوع موجودا وان اردت تفصيله وتتميمه فارجع
الى حواشيه ولخص الوجود الرابطي ولعل الله يوفقك باستنباط دقائق
ما فيهم اقول من كلام ههنا ان شرط الاتصاف بشيء في طرف ان يتحقق
الوصف في ذلك الظرف بانحاء الوجود المذكورة ولا يكون
مخلوطا في تلك الظرف بالموضوع فحينئذ يرد الاشكال بكون الامور العامة
مثل الوجود من المحمولات الذهنية لانها منتزعة من الامور الخارجية لا من
الامور الذهنية وان كان غير مخلوط في الذهن فانتزاعه من الامر الخارجي
وعدم خلطه في الذهن ولا يتحقق الشرطان معا في طرف الذهن او
الخارج **قوله** فلا يكون مصدر الكثرة آ استدلوا عليه بوجوه احدها
انه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كآ و ب مثلا كان مصدرا
لآ ولما ليس آ لان ب ليس آ فلزم اجتماع النقيضين واجيب بان

نقيض

نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور لا آ غير صدور ب ويدل [الوجه]
كتبه الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه البرهان على هذا [المطلب]
قال الامام الرازي محمد بعض عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمل ويغفل
بهذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان اجاب ان
وحاشيته على التجريد في بحث العلة والمعلول عن الجواب هذا المذكور بان
صدور لا آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ فان اتصف بصدور لا آ
فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدور آ من غير تناقض اما اذا
لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما واجاب الاستاذ بان
نقيض صدور آ لا صدور آ بمعنى الرفع المصدري لا بمعنى غير صدور آ بل هو
نقيضه باعتبار حمل هو هو والكلام في الاتصاف بصدور الذي هو
حمل اشتقاق والحاصل ان لكل شيء نقيضين باعتبار حملين حمل اشتقاق
وحمل هو هو مثلا الوجود نقيضه باعتبار حمل اشتقاق هو العدم لا يمكن
ان يجتمع في الاتصاف بهما فان كل شيء اما موجود واما معدوم
ونقيضه باعتبار حمل هو هو اللاوجود فان كل شيء اما وجود
او لا وجود وغايته ان كل شيء موجود او معدوم سوى مفهوم
الوجود وخصصه وافراده لو قيل بما يصدق عليه انه لا وجود بحمل هو
هو بل الحمل المواطاتي فالمتصف بالوجود بالاشتقاق متصف
باللاوجود بالحمل المواطاتي وكذا المتصف باللاوجود بالحمل الاشتقاقي
فان الموجود له وصف مثلا الشكل ويصدق على الشكل انه لا وجود
وذلك الموجود متصف بالشكل بالاشتقاق فلزم ان يتصف كما يصدق

على الشكل بحمل هو هو بالاشتقاق ايضا ولا استحالة في كون اللاوجود ليس نقيض اشتقاقه الوجود وقد نقل الشارح في حواشيه على التجريد عن الشيخ الرئيس ان المحمول على عرض ذاتيا كان او عرضيا في موضوع العرض وجود العرض فيه وقد قال الشارح في حواشيه بحث تمايز الاعدام سابقا على الدليل المذكور في جواب ما اورده نقضا على القائل بان الاتصاف بالخاص يستلزم الاتصاف بالعام وعرض وعرض من ثبوت العام يستلزم عروض العام من انه يلزم ان يكون كل جسم متحركا لامتحركا كالاتصاف بالشكل مثلا الذي هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقائض ما هي متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه الصادقة بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومفهوم اللامتحرك هو الثاني لا الاول والجواب ذهل ثانيا والثاني من الاول انه لو صدر عن الواحد او ب بمصدرية لا غير مصدرية لب ولا يجوز ان يكون المصدر بيان المتغايرتان عين الواحد الحقيقي وهو ظاهر ولا جزء منه لاستلزامه التركيب ولا احدهما جزءا والاخر عينا او خارجا لاستلزامه التركيب ايضا فاما ان يكون احدهما عينا والاخر خارجا او يكون كلاهما خارجين فلابد للمصدرية من علة ولا يجوز ان يكون العلة امرا اخر غير الواحد الحقيقي والا لزم احتياج المعلول الى ذلك الاخر وهو خلاف المفروض فعلة المصدرية يجب ان يكون هو الواحد الحقيقي فينتقل الكلام على مصدر المصدرية وهكذا فيتسلسل اقول بل يكفينا في الاستحالة احتياج المعلول الى المصدرية لانه يستلزم ان لا يكون العلة

واحدا حقيقيا ولم يريدوا بالمصدرية المعنى الاضافي حتى ينتقض الدليل عند صدور الواحد عن الواحد ايضا او يمنع بعدم على المعلول بانه اضافي بل ارادوا الخصوصية التي يصدر بها ذلك المعلول الذي هو والخصوصية ايضا يصدق العبارة فانها عند صدور الواحد عن الواحد هي ذات الواحد ولخص الشارح في حواشيه على التجريد انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول بحيث لا يترتب عليها غيره مطلقا سواء كانت تلك الخصوصية موجودة او لا ورد ما اورد على الدليل بانه يجوز ان يكون خصوصية بين العلة ومعلولاتها بها تمتاز هي عن المعلولات بانه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يحق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهوية التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك اقول هذا انما يتم اذا التزم ان فاعل التشخص هو فاعل الوجود كما ذهب اليه اهل التحقيق على عينيته اما لو قيل بمغايرتهما وجواز مغايرة فاعليهما فلا قال بعض اهل طريقتنا امام الصوفية الامير الكبير السيد علي الهمداني قدس الله تعالى سره في رسالته العقلية الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ما لدليل العقلي والكشفي والشرعي واتى به في شرحه للهياكل اول كلام بعض الاكابر من الصوفية حيث قال بجواز وجود الكل عن الواجب بلا واسطة وليس بين الصفات ترتب بعضها على بعض وان كانت باعتبار التعلقات مترتبة فان العلم ما لم يتعلق بالمعلول لا يصح تعلق الارادة به وما لم يتعلق الارادة لم يصح تعلق القدرة وان كان مترتبا ذاتيا والالهيات ولو قال فاعلا

وقد يستدل على ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
معا لاستلزامه اجتماع الامكان والوجوب وذلك بان نسبة الفاعل الى
المعلول بالوجوب ونسبة القابل بالامكان وبين الوجوب والامكان
منافاة فيلزم ان يكون بين ملزوميهما ايضا كذلك والا لزم اجتماع
المتنافيين وهو وجوب المعلول وامكانه بالنسبة الى شيء واحد هو
القابل والفاعل وفيه نظر واعترض بانه ان اريد وجوب المعلول عند
وجود الفاعل كليا سواء كان مستجمعا لشرائط التاثير او لا فممنوع
لان الفاعل الغير المستجمع لشرائط التاثير لا يستلزم المعلول
وان اريد وجوبه عند وجود الفاعل المستجمع لشرائط التاثير فمسلم
ولكن القابل ايضا كذلك واجيب بان المراد جواز كون الفاعل
علة تامة موجبة في الجملة بخلاف القابل فانه لا يكون كذلك اصلا ولظهور
الاحتياج الى القابل في كل معلول يوجد فيه استحالة اجتماع نسبتي
الوجوب والامكان بين شيئين معينين وانما يستحيل ان لو كانتا
من جهة واحدة وهو ممنوع ضرورة ان جهة الفاعلية غير جهة القابلية
فان رد بان اختلاف الحيثية التقييدية والمبحث عنها هو الاول اذ
لا يخفى انه قد يكون العلة فيما نحن فيه مركبا لا واحدا حقيقيا فان الفاعلية
في مقدم على وجوب المعلول ووجوب المعلول مقدم على وجود المعلول
لان المراد من الوجوب الوجوب السابق وليس المراد من الفاعلية
الاضافة المتفرعة عن ذات الطرفين بل الجهة التي هي علة لوجوب المعلول
وقد يعبر عنه بالتاثير بل لا بهما بعينه ولا يرد عليه انه لا يوجد علة
بسيطة لانه على تقدير عدم كون الفاعل قابلا للمعلول يكون الفاعل

الموجب

الموجب هو ذات الفاعل ولا يحتاج الى التزام جهة اخرى لوجوب
المعلول الوجوب السابق بل نقول يلزم الاختلاف في الحيثية التعليلية
ايضا لان المعلول انما يجب بالقياس الى ذلك الواحد من حيثية الفاعلية
لا من حيث ذلك الواحد فقط وهو ان نقول في القابل وامكان
المعلول بالنسبة اليه بمثل هذا التقرير ولا يرتفع احتياج كلمة حيثية
فالحق في الجواب عن المناقضة ان يقال ان جهتي الفاعلية والقابلية اما تقييديتان
او تعليليتان وعلى اي تقدير لا يكون الفاعل والقابل واحدا اما
على تقدير كونهما تقييديتين فظاهر واما على تقدير كونهما تعليليتين فلان
الفاعل هو الفاعل مع وصف الفاعلية والقابل هو ذات الفاعل
فقط واشار المحقق الدواني في حواشيه على التجريد عن هذه المناقشة
بان الفاعلية والقابلية امران مختلفان لاختلاف لوازمهما فلا يكونان
من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين سابقتين عليهما وبه تم المطلوب
واجاب الاستاذ دام ظله بان التنافي بين اللازمين
بالذات لا يستلزم التنافي بين الملزومين بالذات لانه لا يلزم من اجتماع
الملزومين في محل من جهة واحدة اجتماع اللازمين فيه لما مر من الحجة
ولا يخفى عليك انه على ما ذكره الشارح هنا لا يتم الاستدلال فكيف الحوالة
ههنا الى ما ذكر في موضع المنع الاتي بقوله سلمنا كونه واحدا حقيقيا
الا ان يكون اشارة الى ايراد لم يذكر هنا مثلا ان قول المستدل
يجوز ان يكون الفاعل علة تامة موجبة في الجملة بخلاف القابل محل تامل
لان من يقول ان الشيء الواحد يجوز ان يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة
كيف يقول باحتياجها الى القابل كليا محل تامل ولا تغفل الا عما قاله الاستاذ

ايضا لان الشارح اجاب بهذا الحل على الاعتراض بعدم الفرق بين القابل
والفاعل بوجه اخر غير جواز كون الفاعل علة تامة موجبة في الجملة
لتطلب في حواشيه للتجريد في بحث العلة والمعلول حيث
قيل والقبول والفعل متنافيان ولعل هذا ايضا خدشة يظهر للمتامل مما
حاصله ان اختيار الشق الثاني من الترديد بان القبول اما بمعنى الاستعداد
اي كون شيء مهيأ لقبول الاثر او بمعنى الامكان الذاتي اي جواز الاتصاف
بالاثر ووجه الخدشة ان الاستعداد او الامكان الذاتي المتامح
للاتصاف او المجوز بعدم الاتصاف ممنوع بل مردود وانما المسلم
هو الاتصاف الجائز تحققه في ضمن الامكان العام المجامع للوجوب
وكذا فيما ذكره السيد في حاشيته حيث قال ان المعلول اه
لو توقف وجوده على كل واحد منهما علة لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويوجده
والقابل لا يقتضيه وليس له الا استحقاق وجود المعلول
واذا اعتبر مع شرائط التاثير ورفع الموانع لا يقتضي حصول الاثر
بل هو على امكانه الاصلي انما المقتضي للاثر هو الفاعل ووجه الخدشة
ان الفاعل لما لم يقتض المعلول لذاته وهو بل بشرايط فالمعلول
واجب بالقياس الى الفاعل بشرط الشرايط لا لذاته فكذا
لو حصل في القابل المقبول واجب عنده بشرط سائر العلل فان
الوجوب بالغير لا يخرج عن الامكان الذاتي في الفاعل والقابل
قوله قولنا فقط في نفسه اه فان التعقيب يستلزم الاحتياج
فالقول بعدم الاحتياج بينا فيما مع قطع النظر عن كونها قديمة و
مع القدم بناء القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم احتياج

ارتفاع

الصف

الصف فيها **قوله** لا اتصاف بسلوب اه في نحو ان يكون الذات بشرط
اضافة او سلب فاعلا وبشرط اضافة او سلب مثلا قابلا لان يكون
مجموع الذات مع الصفة لا اضافة والسلب فاعلا او قابلا حتى يرد
ان المجموع المركب من الذات او السلب غير موجود فكيف يكون فاعلا
او قابلا للصفة الموجودة في الخارج لكن يلزم ان يكون شيء واحد بعينه
فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين والحاصل ان الفاعل الان
هو الذات مع اضافة او سلب اي مجموع الذات والاضافة او السلب
فيلزم ان يكون المعدوم علة فاعلة للموجود وكذا القابل وان كان هو الذات
بشرط الاضافة والاضافة خارجة عن الفاعل فيلزم اجتماع الفعل و
القبول في ذات الفاعل ولا يتصور كون الاضافة او السلب داخلا
داخلا في احدهما وان كان خارجا عن الاخر لان الفاعل والقابل
للموجود يجب ان يكون موجودا ولا وجه لان يحمل الفاعل مثلا هو
الذات والوجوب بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة وكذا القابل
يكون هو الذات ويكون الامكان بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة
لان الدليل المذكور لو تم لدل على ان الوجوب والامكان بالنسبة
الى ذات الفاعل والقابل فلا فايدة في اعتبار السلوب والاضافات
فرفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا وان وقع فساد صدور الكثرة عن
الواحد اجاب الشارح في حواشيه للتجريد عن هذا المنع المذكور بان
اتصافه بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة
عنه لكونه ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام في الصادر
الاول فليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت

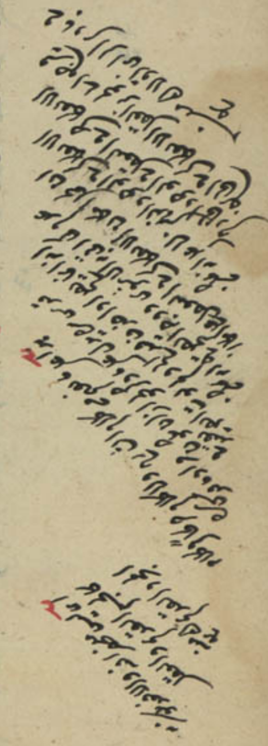
الوجه

سلب الشيء لا يتوقف على شيء والواجب تعالى في اي مرتبة وحض متصف
بسلب جميع ما عداه عنه فلت السلب بعم على وجهين الاول على
السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بعد العلة لا جلها
مصدا او ان يوجد ذات العلة ومعنى غيرها وح لا يعقل بعد العلة التامة
ان تؤثر او تحقق لتضمنه الى العلة وله بهذا الاعتبار دخول في الوجود ولا يحصل
الا بعد صدور الكل فلا يتعدد الصادر الاول لا جلها لان تحققها بعده
فتامل اسهى بعبارته قوله لان القاعدة العقلية لا يشملها اه بل لا دلالة فيه اي استدلال
على الاختيار من الحدوث واما اذا استدل عليه من اتقان الافعال فظاهر
شمولها لان الصفات لا شك انها من الافعال المتقنة لما يترتب عليها
من الآثار ما يترتب وقد استدل على علمه من اتقان الافعال كما يجئ فرفع
التسلسل بالنسبة الى العلم او التخصيص للقاعدة العقلية فلو منع دلالة
الاتقان على الاختيار مع ما قرر فان الوجه في اثبات العلم ليس مجرد الموقف
وان لم تكن للعالم قدرة واختيار في الايجاد بل لان صنعته بقدرته
واختياره بل اتقان الفعل كما يدل على علمه يدل على قدرته وارادته
فان الآثار العجيبة الغريبة يدل على كمال قدرة صانعها المريد جل جلاله لا مجال
لمنع دلالة الاتقان على العلم كما استدلوا اشار الى ما يلزم من التسلسل او التخصيص
قوله كما تخصص الحكم بزيادة اه اه انما يكون تخصيصا لو سلم وجود
الدليل الزيادة في الواجب ايضا وحكم بالزيادة بهذا الدليل في غير الواجب
وخصص في الواجب لكنه محل تامل ولا يتوهم انه منع على المنع قوله
استدل القائلون بالغيرية اه اقول اثبات الغيرية بما ذكر بين على الكل
لا يجعل مذهبا اخر غير مذهب الاشعري لان الاشعري ايضا يقول بالغيرية بمعنى

انها ليست عين الذات وانما يكون مذهبا اخر حيث ثبت الغيرية بمعنى صحة
الانفكاك بخلاف ما قاله الاشعري من انها لا غيره بهذا المعنى وهذا مع انه علم انه
صحيح في نفسه لا استقامة في دليله اي اثباته بل يظهر من قول الشارح
الاتي ان القدرة قد يزول اه ان صاحب هذا المذهب معترف بان
القدرة لا تنفك عن الواجب فيكون مذهبه مذهب الاشعري غايته ان
لا تقول بلفظ لا هو ولا غيره قوله بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته
لا تزول ولا تزداد ولا تنقص ولا يخفى ان عدم تاثر قدرتنا عند الاشعري
لا يصلح موجبا لنفي العاشر عنده لانه قول به قوله وليس معنى الي اه
جواب عن قوله وايضا العالم اه قوله نوع من المنع من نوع المراد
من المنع المستثنى بالنوع ولم غير زيد وغير عشرة رجال فانه منع عن الحكم
الى بقي وهذا السلب يكون اثباتا فيكون حاصل المعنى ان ليس ينبغي
ما لم يدخل تحت مفهوم لفظ غير وما سواه ولكن كان من نوع ما دخل تحته اي
لفظه ويحتمل ان يكون المراد من المنع المنع عليه وبالنوع النوع الذي يستعار
من لفظ غير يعني ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه ليس ولكن كان من نوع
منفيات ليس فانه كما ان زيدا ليس منفيا بليس كذلك صفاته واجزائه
ليس منفيا به بل منفيه الانسان فقط وانما ينفي ما هو من نوع منفي ليس
لكن يبقى الكلام في ان احاد العشرة من الرجال من نوع العشرة ووجودهم
ولم ينفه ليس ولا غير بهما ولا يمكن ان يقال احاد الرجال ليست من نوع
عشرة رجال لان المراد من عشرة رجال هو الرجال مع وصف
العشرة والعشرة وصف زايد على ذات الرجال فحقيقة عشرة رجال
وماهيتها ليست حقيقة الرجال فقط بل هو مع وصف زايد هو وصف

بالعشرة اي كونه عشرة كما هو مع نوع عشرة رجال بنوع عشرة رجال
آخر لانه يلزم ان لا يستوي الاثنا عشرة والثلثة عشرة والاربعة عشرة
مثلا لان مراتب الاعداد مختلفة بالنوع كما ستعرف وقد يمنع اشتراط
النوع وان انما يصح لحوق فرد آخر من العشرة بها حتى فان احد عشر مثلا
اذا لحق يحقق احد عشرة عشرة فان الواحد الزائد على العشرة اذا
بدل باي واحد كان من افراد العشرة الاول يكون عشرة اخرى
وعدم لحوق الاول عند لحوق الاكثر غير مسلم فان المسلم عدم الجزئية مع الاثر
ويمكن الجواب بان الوحدة واللام لا يفرق بين الموضوع وحده وبين
الموضوع مع ان لمن حقه لجعلهما نوعين متخالفين وتجويز الجمع في
احدهما دون الاخر تحكم الجمع ايضا اذا قيل ليس في الدار الا افراد
الا انه لا عشرة رجال وظاهر انه ليس المراد منه او اذا لا انسان
الافراد الموصوفة بوصف العشرة لكن يبقى انه يجوز الجمع الاقل
كالثلثة مثلا عند وجود الاكثر كالعشرة مثلا لانه كما ان الجزء ليس
غير الكل كذلك ليس عين الجزء فيجوز نفي غير كل منهما عند وجود الاخر
والتزام ان الجزء معدوم لانتفاء غير الاخر وكذا امتناعا لا للكل
عن وجه **قوله** ان ما ثبت قدمه امتنع تفصيل دليله ان الموجود
الازلي لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا او المتوقف
على الحادث اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف
على شرط حادث كان جميع ما يتوقف عليه وجوده في الازل فيمتنع زواله
لوجوب وجوده بعلة واجب بانه لا يلزم من عدم توقف القديم على
شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث

فاذا وجد ذلك الحادث صدر الشرط فزول كونه من حكم اليقين ذكره محشيا
وزاد السيد قدس سره عند قوله فيمتنع زواله لوجوب وجوده
بعلة قوله قدس سره وكل موجود ازلي يمتنع زواله ولعله ترك احتمال
زوال المعلول بزوال العلة فان علة موجودة ازلية اقول لا يخفى عليك
ان هذه المقدمة لو اثبت بالدليل المذكور يلزم المصادرة وان
اثبت بدليل آخر يلزم الاستدراك اذ يكفي ان يقال القديم
يمتنع زواله لانه موجود ازلي وكل موجود ازلي يمتنع زواله
فلا حاجة الى باقي المقدمات **قوله** لا مجرد مصاحبتهما اتفاقا ابدا
على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتامل **قوله** استغنى بالبارى
والعالم اقول يمكن ان يقال المراد انه جاز انفكاكهما في العدم او في
الجزء اما بان ينفك كل واحد منهما عن الاخر في الوجود او ينفك كل منهما
عنه في الجزء احدهما في الوجود دون الاخر في وجه الحق ولذلك **قوله**
فيلزم ان يكون الجزء الى محل مانعية وكذا التخيل جا عنه بالعلية
المعنى المتلازمين كالفاعل الموجب لمعلوله ومعلوله **قوله**
بان للعقل وجوده اه ليس المراد انفكاكهما في الوجود الذهني او الانفكاك
والوجود الخارجي لكن في نظر العقل **قوله** ولا يجوز مثل ذلك اي
جواز انفكاك كل منهما عن الاخر بين الصفة والموصوف فان الموصوف
لا يعدم بدون انعدام الصفة وكذا الجزء لا يعدم بدون انعدام الكل
بل انعدام الجزء هو انعدام الكل بعينه تامل **قوله** قيد عدم او حدها
بهذا المعلوم المردد فان العدد بعد التردد انما هو المفهوم المردد
لا خصوص كل منهما ولذلك اورد قيد عدم او حدهما ولم يكتف



بارا و قوله او جزلانه لخصوصه ليس قيد اللتوقف وكذا العدم ولذلك
قال بتقابل الاعراض الاول ولذلك غير بعضهم لفظ غير
لم نقل ناد قيد الاخر لانه ركنا في المعنى عدم وايراد لما اورده
من له المفهوم المردد فمراده قدس سره من كلام انه اذا لم يكن في
التوقف بهذا القيد بل كان قيد عدم كما نقل في توقف الاشوى فكون
فلاحاصل كلامه ان هذا الجواب صحيح لو كان الايراد المذكور على توقف الشيخ
الاشوى اما لو اورد على التوقف المختار فلا ويكون حاصل كلامه
لقوله فقلت هذا الجواب غير صحيح اه انه غير صحيح على توقف الشيخ الفق
ويظهر منه لاحقا ايضا فتفطن **قوله** متحيزا بدون ان يفعل العالم اه
اقول لا يخفى ان كون العالم متحيزا عند العقل الاسلام عدم انفكاكه
حيزله التعقل لان معنى عدم الانفكاك حيزا ان يكون حيزهما
واحدا الا ان يكون كل منهما متحيزا وان كان حيز كل منهما مغايرا لحيز الاخر
والا لما نفع في دفع النقض بالجسمين القديمين زيادة قوله في
حيز لان الجسمين متحيزان البتة فانفكاكهما في الحيز ليس الا بان
يكون لاحدهما حيز وللاخر حيز اخر وليس بان يكون لاحدهما حيز ولا يكون
للاخر حيز اصلا **قوله** تحقيقا او تقديرا اه اللذان لم يتحدا في الاشارة
التحقيقية بان يكون اشارة واحدة الى احدهما حقيقية والى الاخر
بالعرض كالهيولى والصورة وكذا الاعراض الحالة فيهما فان احدهما
وهي الصورة مشار اليها باشارة بالذات لانها المتحيز بالذات
كما مر والاخرى وهي الهيولى مشار اليها بتلك الاشارة بالعرض
هذا الافراد يدل بالاشارة الحسية ما يؤدي الى المتحيز بالذات وهو المقول

لانه يقال له هنا او هناك كما حققه السيد قدس سره واما اذا اريد بها
الامتداد الاخذ من المشير خطا او سطحا او جسما فهي تكون المجردات
والاشارة كلاهما مشار اليهما بالذات بمعنى انطباق طرف الامتداد
بان يكون كل منها مشارا اليها للاشارة فالامر ان الاولية
وهذا المعنى على الانطباق للاعلى القصد والتوجه كما يفهم من ظاهر عبارة
بعضهم كما ان المعنى الاول على المتحيز بالذات فاذا انطبق طرف الامتداد
الجسمي الموهوم الاخذ من المشير على جسم مشار اليه بالنفوذ فيه يكون
الهيولى والصورة بل الاعراض السارية فيهما ايضا مشارا اليها
والوضع التمثيل فلا يغرك القائلين بالعرض بالمعنى المذكور لا يتعلق
بالهيولى والصورة والتقديرية كما في الاعراض المجردات والمجردات
فانهما متحدان في الاشارة التقديرية لان المجردات لا تقبل الاشارة
الحقيقية بل التقدير والاشارة فيهما ويتحد مع اعراضها في هذه الاشارة
التقديرية ومنع الاتحاد في الاشارة التقديرية مستندا بانه
يجوز ان تختلف في الاشارة التقديرية عند قبولها الاشارة الحسية
غير موجه في مقابلة الموافق والحاصل ان الاشارة تحتمل التحقيق والتقدير
وكذا الاتحاد اما تحقيقي او تقديري فالاحتمالات اربعة في اعراض
المجردات والمجردات لا يتصور الا الثاني والتحقيق في الاشارة الحقيقية
والاحتمالات الثلاث الاخر متصورة ومتفاوتة في الصحة وفي الاعراض
الجسمانية والاجسام لا يتصور ان يراد الاتحاد التقديري في الاشارة
التقديرية والبواقي متصورة متفاوتة الصحة بل الاشارة التحقيقية والتقديرية مطلقة
في المجردات والتقديرية مطلقا في الاجسام واعراضها غير معقول فعليك بالتخليص

اليها

قوله ولا يدخل في ذلك الجزء فإن الواجب لا يحتاج إلى جزء قوله
لا يترتب على ذلك لأن المتعدد لا يتوقف على الغير فما المعنى لعدم توجه
يبقى نفيها وأن الصفة والموصوف لا بالمحال موجودان متعددان لكن
أحدهما والوجود إلى الآخر والاصطلاح في القول لا يدفع
والتعدد والحق في الجواب أن يلزم أن الصفة والموصوف غيران
يمتنع استحالة تعدد القدماء مطلقا ولعل إنما المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات أو صفات قوله ولا غرو يجب الوجود كما
وسائر المحمولات أي متحد فيه أراد بالاتحاد في الوجود بالعرض
يعني أن الوجود بالذات للموضوع ووجوده بالعرض للمحمول أو
الاتحاد بالذات أو بالعرض لكن ما نحن فيه من قبيل الأول كما اختفيناه نقلا
الشارح فإن مع الحمل في الوضع هو هذا فالمراد بالاتحاد
والوجود في الخارج والكل غيران لكن يبقى أن الفرق بين المبادي والمشتقات
على ما حققه هذا الشارح في حواشيه على التجريد إنما هو باعتبار شرط لا وكذا
بشرط ما بالنسبة إلى الموضوع فالأول هو المبادي والثاني هو المشتقات
كالبياض والأبيض فإذا اتحد الموضوع مع المشتق اتحد مع ما هو واحد
بالذات معه أي اتحاد كان بل علاوة الاتحاد بالعرض في الوجود
الذي هو المقارنة والحق لعله المفصل الذي نقل عن السيد الشريف في
حواشيه في المبادي إطلاق البياض بشرط العلاوة للموضوع غير محمول
وغير متحد وغير مقارن لأنه قطع علاقته في النظر عن الموضوع فقوله
البياض بشرط لا علاقة إضراب وإعراض عما يوهم أن علاقة
الاتحاد في المبادي أظهر أو أنها فيها مثلها في المشتقات وبهذا الاعتبار

سمي بياضا

سمي بياضا وإذا اعتبر لا بشرط علاقة للموضوع الذي لا بشرط الموضوع
عبارة عن هذا الوصف سمي البياض سمي أبيض فالمحمول هو ذات
البياض بلا حفظ باعتبار لا بشرط وغير المحمول هو تلك الذات الملحوظة
بشرط لا الذي هو وصف لها وهذا الوصف يرجع إلى سلب المقارنة
وإنما هو له باعتبار العقل لا في نفس الأمر وإن البياض له علاقة
البتة للموضوع واعتباره بشرط الموضوع هو الشيء الأبيض مثلا
فتأمل بعد قوله وإثبات ذاته وصفاته القديمة أقول لا يخفى أنه يلزم
إثبات ذات وصفات قديمة وذلك لأن الذات القديمة مع كل
واحد من الصفات أو مع اثنين اثنين أو مع ثلثة ثلثة منها موجودة
مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر وليست
عين الذات القديمة بالذات لأن الكل يغاير الجزء بالذات لا شبهة و
في وجود المجموع أيضا غير وجود كل واحد من أجزائه واعتبار
الترتيب لا ينافي وجودها حقيقة أيضا فيلزم القول بذوات قديمة
فتأمل قوله وخلوه عنها في الأزل إشارة إلى دليل إبطال
قيام الحوادث بذاته تعالى وسيجيء في كلام الشارح أيضا حيث يقول
ولا تقوم بذاته حادث وهو أنه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز التفصيل
خلوه وهو باطل بالإجماع وجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان
من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا
بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على أن كل ما يتصف هو تعالى به يجب
أن يكون كمالا وأعرض بأنا لا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص وإنما

بكون نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا
الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كمال لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء
في حركات الافلاك والخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل الامر الآلات
عرضت به فلا يكون نقصا ولا يلزم قدم حادث ولا حدوث الواجب اقول
الجواب بانه متصف بكمال آخر قبل هذا الكمال لا ينفع في الانصاف بالنقص
او الخلو عن كمال لان الكلام في هذا الحادث مثلا فاما كمال فيلزم
وجميع الآفات او نقص فيلزم ان لا يتصف به الآن ايضا بل على تقدير
كماليته يجب ان لا يكون مشروطا بزوال كمال آخر بل يجب ان يكون كل
جائز الاجتماع مع الآخر ويجتمع موقان التقابل بين الكمالات وان
استلزم امتناع الاجتماع لا استحالة كمال من الكمالات لكن استحالة
الاجتماع يستلزم ان يخلو ذات الواجب عن صفة كمال توضيحه ان كون
كل كمال مشروطا بزوال كمال قبله لا يخرج الكمال اللاحق عن كونه كمالا
حال وجود الكمال الاول نظرا الى ذات الواجب والكمال اللاحق
ويكون عدمه نقصا بالنظر الى ذاته وهو ظاهر والا لزم الا يعلم
لا اتصاف الواجب به في وقت ثان فان الممتنع بالنظر الى ذات
الشيء لا يكون ممكنا بسبب شيء فالكمال ليس الا نفس الا يهوم وصف
الحدوث او الوصف المسبوق قد ظهر ان الكمال اللاحق لما كان
مشروطا بزوال الكمال اللاحق لم يمكن ان يجامعه لانتفاء شرطه
التام وهو عدم الكمال السابق المستلزم لانتفائه ما فيكون
منه مثل ان يكون التشخص مطلوبا بان مجموعان لا يجتمعان فيختار ذلك

الدائم

التشخص عند اختيار احدهما وترك الآخر فلا ائمة لا نجد وليس مطلوبا به
بل بضرورة امتناع الاجتماع يختار واحدا ويترك آخر وحاشاه
تعالى عن ذلك وهما توهم الاضطرار وقد سبق ان المقدم القائل بانه
متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص مما اجمع عليه العقلاء
حتى استدل عنه بعض المحققين على توحيده تعالى فان افراده او
منه كونه شريكا نوع فالواجب تعالى على مراتب الكمال فلا يكون له
شريك فكيف يجوز الاضطرار فيما هو كمال له وهو راحم الله ذلك اجلال
في جلال شانه وتخيل في تخيل برهانه وتقصير في تحقق قدرته وسلطانه
حاشاه على ان كون الخاص كمالا لا يستلزم كون العام ايضا كمالا
لان الاتصاف بالمقيد يستلزم الاتصاف بالمطلق بل الاتصاف
على الاتصاف به وهو مبنوه في موضوع حال الشريك المغالطة المشهورة
به واما النقص بالصفات الاضافية فيجيء الكلام فيها وفي جوابه
ايضا فانا نلزم قدم الاضافات ولا يلزم قدم طرف الاضافي فان
الواجب وصفاته ليست بزمانية ونسبته الى جميع الازمنة على السواء
ويجوز ان يتعلق علم الواجب بالزمانيات في اوقاتها والتعلق ايضا
غير زماني كما قالوا في علم الواجب انه محصور الاشياء كلها في وقته
مع ان العلم دائم وكذا الحضور بمعنى الانحصار مع ان الحضور اضافة
ويجيء هذا البحث تفصيلا بل الانصاف انه بعد تجويز كون الكمال هو
الصوم مع وصف الحدوث يكون الفساد اشد واقبح لانه يلزم
ان يكون مع اعتبار الحدوث منه دائم الثبوت للواجب تعالى لكونها
كمالا بهذا الوصف فتامل لعلك تجده لم تجد قوله ولهذا جوز والا

أمثاله

لم تجد

اقول لجوز الاحتمال لاندل على قولهم بانها ذوات لجواز ان يقولوا
بانها صفات ولكن لجوز الاقتصار الاعراض والصفات وتجوز
خطابهم في هذا فقط وهذا ما يكون منشاء الشرك فالمؤ المسلم حالهم
القول بالقدماء ذواتا او صفاتا ومن اثبت زيادة فعليه البيان
ثم النقل بانهم قائلون بالجوهرية متحقق قال في الصحائف نقلا عن الانجيل
مشحونا عن نفسه قال اوائل النسطورية عيسى هو الله وقال اوائل
اليعاقبة ابن الله وقال اوائل الملكانية ان الالهة ثلثة احدهم عيسى ثم
اداهم هم النصارى بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد
وله ثلثة اقانيم واسم اي ثلث خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم الروح القدس وهو الحيوة وهذه
الثلثة واحدة في الجوهرية ثم قالوا ان الكلمة اتحدت بعيسى واختلفوا في
الاتحاد فقال النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى وصارت
هو معه هيكلا وقالوا ان المسيح جوهران اقنومان احدهما الله والاخر
انسانية ولذلك صح عنه الافعال الالهية من اختراع الاجسام واحياء
الموتى والافعال الانسانية من الاكل والشرب وقالت اليعاقبة
الاتحاد هو الممازجة حتى تصير منهما شيء ثالث واقنوم الكلمة نزل من
السماء وتجسد في روح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو جوهر
من جوهرين واقنوم من اقنومين وجوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي وقالت
الملكانية المسيح جوهران اقنوم واحد وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات
لانه جاء في عدة مواضع من الانجيل ذكر انه بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ
الابن وذكر الاتحاد والحلول انتهى فظاهر قولهم في المعدود السوء انه

جوهر واحد وله ثلث اقانيم فانه اي ثلث خواص جوهرية انهم يقولون
بأربع جواهر قديمة **قوله** ومنه استنده الى الكشف آه هذا على
تقدير ان يكون النسخ فيما لا يدرك بالكشف كما هو الظاهر من الكلام
يكون من تتمة كلام بعض الاصفياء واما اذا كانت النسخة مما لا يدرك
الا بالكشف فيكون كلاما في بعض الاصفياء ومقابلا لما قبله ولا يخفى
ما عدم ملايمته **قوله** اما سمعا فلقوله تعالى آه التدليل المذكور
ههنا انما يدل لان على ثبوت اصل العلم له تعالى واما التفصيل الذي
سيذكره الشارح عند شرح قوله لجميع المعلومات فلا يستفاد
منه بهذين الدليلين اما الاول فلانه انما يدل على عموم علمه تعالى على الغيب
والشهادة في الجملة واما الثاني فلانه انما يدل على علمه تعالى على احوال
المتقنة لا على جميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره ان قيل به ولا يمكن
دعوى اتقان جميع افعاله الا ان يقال انه دليل على علمه تعالى على غيره في الجملة
على ما نقول فيما سيأتي اما علمه تعالى بغيره ولا نقول لجميع المعلومات كلية وجزئية
كما سبق آه ولا الجواهر فلا وجه ان يجعل هذه المسئلة كما يفصح عنه
القاعدة قوله هو عالم الخ من متوقفات المقدمة المجمع عليها وهي قوله
متصف بجميع الكمال منزه عن جميع سمات النقص نعم لو كان وجه اجماع
العقلاء على تلك المقدمة الكلية جهة الاستدلال بالخصوص على وجه
فرع ثبوت صفاته لربما يحتاج ههنا الى الاستدلال والا فلا **قوله** قال
الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
يحتمل ان يكون الايات التي في الانفس غير الايات التي في الآفاق ويجوز
ان يكون الايات التي في الآفاق في الموجودات الخارجية والايات التي

رد كلام

صفاته

في الانفس الموجودات الذهنية من المعقولات الكلية الموجودة المجردات
كذلك وغيرها ويجوز ان يكون المراد من الايات التي في الانفس احوال
النفس ومراتبها وصفاتها وتقلبها في كل آن وترقيها من مرتبة النفس
الحيوانية الى مرتبة القلب ومنها الى مرتبة الروح او السر على اختلاف
القولين ومنها الى السر او الروح على ذلك الاختلاف ومنها الى
مرتبة اللامقامية وفي هذا المقام يا اهل يثرب لا مقام لكم اليوم
كما بينه ارباب التحقيق فيكون المراد من الايات التي في الافاق الموجودات
الخارجية التي ليس من قبيل احوال النفس ويحتمل ان يكون الايات التي
في الانفس هي بعينها الايات التي في الافاق ويكون اشارة
الى ما قال به ارباب التحقيق من ان كل ما في الافاق في الانفس وفي
هذا اراءة آياته تعالى في الموطنين اي الافاق والانفس كشاهدين
عدلين لاثبات الحق وليس ما في الانفس موجودا ذهنيا بل هو
موجود عيني ايضا وايضا يجوز ان يكون قوله تعالى سنريهم آياتنا في
الافاق وفي انفسهم اشارة الى مرتبة عين اليقين بل الاول الى
علم اليقين والثاني الى عين اليقين وقوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق
اشارة الى مرتبة حق اليقين فيكون المراد من الآيات الصفات
فلما اراه صفاته تعالى في الافاق وفي الانفس وانها تعالى نفسه
الافاق والانفس لان صفات الشيء لا تحل الا في موصوفه وايضا
عين اليقين كما رأيت الافاق وان كان ظاهر قوله تعالى اشارة
الى مرتبة علم اليقين لان الاستدلال من الاثر كالنور للنار هي مرتبة
علم اليقين والسين يحتمل ان يكون لقرب الاستعداد كما قال ارباب

التحقيق

التحقيق عسى ان يطلع شمس الحقيقة من مغربها فان المغرب لشمس الحقيقة
الصورة الهيولانية والاعراض الجسمانية بل كل ما سواه تعالى من الموجودات
مغربها لاختفائها بحجابها فلو ان في اواخر الزمان ترقى الاستعدادات
بحيث يكون مغارب شمس الحقيقة مطالعها فالشيون التي كانت منشأ
الاحتجاب والاختفاء بشمس الحقيقة يكون منشأ الظهور بسبب ترقي
الاستعدادات **قوله** فانه هو الذي يعلم انه اراد انه هو في نفس الامر
عليم لكن لا يستلزم العلم بهذا الحكم ولا بموضوعه لجواز ان لا يحصل العلم
بالعلم وان اراد انه هو في علم ممنوع لذلك ايضا فالاولى ان يستدل
بان افعاله الاختيارية تستلزم علم الواجب بان صانعها عليم وايضا
يستلزم العلم بالصانع لكونه موضوعا والكلام في انه بالكسب او بالبديهة
فبحث آخر والظاهر انه ليس مطلقا هنا **قوله** وهذا مما وافق فيه العلماء
اي ان استلزام علم شيء لشيء آخر على الشكل الاول مما وافق فيه العلماء
المتكلمين لكن العلماء سلكوا في اثبات علمه تعالى بذاته ثم علمه بالاشياء بل اثبتوا
علمه تعالى بذاته بانه جوهر مجرد حاضر عند نفسه والعلم هو حضور الشيء عند العالم
تامل فيه فان فيه توهم دور لكنه مدفوع لان لهم دليلا آخر ايضا على علمه
بالاشياء غير ما سلكه المتكلمون وغيره ذكر في علمه بذاته وهو انه مجرد
وكل مجرد يجب ان يكون عاقلا للمعقولات كلها ما طلب تفصيله من الكتب المبسوطة
فلكون نهجهم في اثبات علمه تعالى بذاته وبالاشياء غير نهج المتكلمين قال فان المتكلمين
اثبتوا اولا علمه بالاشياء من اتقان الافعال ثم استدلوا من علمه بالاشياء
علمه تعالى بذاته والحكماء اثبتوا اولا علمه بذاته لما ذكرنا ثم اثبتوا من علمه بذاته
علمه بالاشياء وبانه علة الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول **قوله**

فالصواب ان يوجد له اعلم ان ههنا مطلبين ولكل مطلب ما خذا ما على
الواجب تعالى للاشياء ومطلب عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة وما خذ الاول على ما اشار اليه العلامة بقوله ان الحكم
بان العلة موجب العلم بالمعلول اه واشار اليه الشارح ره قبله ايضا
بقوله والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج اخر يطول الكلام فيه ان ذات
الواجب علة لجميع الموجودات سواه تعالى وهو عالم بذاته والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فيجب علمه تعالى بالمعلولات كلها فهذا المأخذ لو تم لدل
على علمه تعالى بجميع معلولاته كلية او جزئية وما خذ الثاني على ما قالوا ان موضوعه
العلم يجب ان يكون مطابقا للمعلوم فالمعلوم اذا كان متغيرا كالحال
الجزئيات المتغيرة يجب ان يكون العلم المتعلق به ايضا كذلك واللازم
اما مطابقة الامر الواحد الذي هو العلم للامرين المختلفين اعني الوجود
المتغير في الوقتين او عدم مطابقة العلم للمعلوم وبطلانهما ظاهر وتغير
العلم على الواجب وكونه محلا للحوادث وخلوه عن صفاته ووقع
وجب ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئي المتغير من حيث هو متغير
اشار اليه الشارح ره بقوله لا امتناع كون ذاته قابلا مطلبين المأخذين
... فيجب التوزيع احد المأخذين حتى لا يكون ما يلزم منهما متنافيا فان
فلا يرد ان اختلاف المأخذ لمطلب معين لا يستلزم اختلاف المطلب
فان مطلب العلامة بين كونه علم الجميع او البعض بل التزيل بين الجمع
مع عموم على ما ذكره وذلك التوزيع بان يستدل به على علمه تعالى بوجه لا يشمل الجزئيات
المتغيرة لا بالعلة فان حد علمه تعالى شاملا للجزئيات واما بان يقال
من حيث هي جزئيات ليست معلولات له تعالى لان الجزئية ليست باعتبار انها

المعلول شيء موجود يكون باعتبار ما انه جزئي فيثبت علمه بالمعلوم
والعلم الحاصل شيء واحد والفرق في نحو الادراك فان الاول ادراك
بالآلات الجسمانية والثاني ادراك لا بآلة جسمانية فمعنى نفي العلم بما ذكر
عنه تعالى نفي الاحساس عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا نفي العلم بموجود والذي
فيه بعض من في اجابته والذي يظهر من كلام العلامة بعد قوله فالصواب
انه اراد بالطلب ههنا الطلب الثاني وغيرها فهذه قوله تشخص لا نوع له والا
لزم التسلسل لان المتشخص اذا كان له نوع لامتاز بتشخص اخر وهكذا قال
الشارح في حواشيه على التجريد وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق
اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في
التعليم الاول لا تستطيع ان تجد ذلك شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات
عندهم تشخص لا يكون له حقيقة نوعية ولكن نقل الشارح ره حكم العين عنه
في جواب القدح في انحصار الاعراض في التسع بالنقط والوحدة
بانا لا نقول ان الاعراض الموجودة منحصرة فيها فلا ينتقض بالنقط و
الوحدة نقضا على ما ادعينا لانهما ليسا بجنس فضلا عن كونهما عاليين
ومثله بحجر ساكني البلاد وقال فلا مدخل في عدة ساكني القرى ولو
الصحاري ... قوله وليس هذا مذهبهم لم يكثر
وجاء اشتهار التشنيع على قوله التشخص حتى يدفع نفي الجزئية بل الذي يظهر لي
ان الجزئية لو كانت بسبب امر في المعلوم سواء كان جزءا منه او خارجا
فايجابه او نفسه وجود المعلوم كما هو التحقيق عند الشارح ره يلزم ان لا يعلم
الواجب تعالى عن ذلك الجزء واما اذا كانت الجزئية من نحو الادراك
فلا يلزم من نفيه عنه تعالى نقص لانه في الحقيقة نفي الاحساس بالآلات الجسمانية

مدار الايراد والدفع على ان الجزئية امر في المعلوم ام لا فليحسم مادة
الشبهة كما ذكره لانه للمشنع ان يقول يوجه كلامه بوجه اخر الا ان
يقال اذا كان التشخص بنفس الوجود الخاص بالموجود لا يكون امرا
موجودا او اعتباريا قائما به او منتزعا عنه بل زيادته في التصحيح
على ما قرر في موضعه الوجود العام فيمكن ارجاعه الى نحو الادراك فافهم
ثم ان كان التشنيع على القدماء بناء على ما اشتهر من المتأخرين
اكثر الله قوله شنع عليهم فهو بناء على ما اشتهر من المتأخرين حيث لم
يقل على المتأخرين لما ذهبوا اليه من ان التشخص اه وكذا اشير قوله في
الحاشية بعد تحقيق مذهب المتأخرين كما سبق وهذا منشأ التشنيع
الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لم يعتقدوا احاطة
علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك حيث لم ينقل من التشنيع عليهم
اي على المتأخرين فاشار الى انهم كانوا بسبب التهم والطعن على الحكماء
المحققين مصراع عقل فرع عقل را ابد نام گردد فالجواب بانه ليس
بهذا موجه وان كان على المتأخرين فيه كونه مذهبهم هدايا في ما نقل
وقرره في حواشيه على شرح التجريد حيث قال المتأخرون هو ان
التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الجنس فيكون
ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص وكما يتحصل الجنس
بدخول الفصل فيه متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يتحصل بدخول
التشخص فيه ممتازا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المبهم بالمتحصل متحصلا
بذاته كما سبق آنفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختصة بكل منها ويكون اتحادها بالماهية التي هي بعض ما هو داخل في حقيقتها

ثم ان

ثم ان هذا الامر على ما ذكرت يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم
بها للمبادي العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم
الواجب بالجزئيات وانهم لم يعتقدوا احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات
تعالى عن ذلك ثم قال والذي يتحصل من كلام القدماء ان الماهية النوعية
انما يتحصل بنحو الوجود بل يتشخص عين وجوده الخاص به لا بمعنى ان الوجود
ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما انه بالوجود يصير مبدأ الآثار
كذلك يصير به ممتازا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار الا انه تكلف ويقال المراد ان المتأخرين حسبوا ان مذهب
القدماء كذا الا ان المتأخرين جعلوا هذا مذهبا آخر فيكون قوله شايع
هناك والذي يتحصل من كلام القدماء ان المراد ردا لما في المتأخرون
من كلام القدماء وظنوا انه مذهب القدماء وعلى هذا الاسبق ايراد
لا على المتأخرين لانه ليس هذا مذهبهم بل هذا ما فهموه من مذهب القدماء
لانه ليس هذا مذهبهم عند التحقيق قوله هذا النحو من الوجود المقارن اه
ليس الوضع في هذا المقام ان امتياز الوجود عن الوجود الآخر ليست مقارنة
العوارض واللازم التسلسل او الدور بل كل وجود في نفسه ممتاز عن كل وجود
آخر والعوارض ليست متخصصات بل الوضع ذكر المشخص بحسب التحليل في الذهن
وتختلف تلك العوارض بحسب اختلاف المدارك ولذلك يخالف بعضها بعضا
وتتعين في احدى الجنب بهذا النظر مثلا لو كان شيء في مقابلتنا ولكونه مخصوص
ومقدار مخصوص وشكل مخصوص ومقارن مخصوص ومكان مخصوص
الى غير ذلك وبعضه احد بالمقابلة واخر بالكون واخر بالشكل واخر بالتوابع
القطع عن المشخص الاخر الذي يتميز به الاخر وكل يصدق الاخر بعينه

يتشخص

بعينه

لو وقف مثلا لو قال لاحد هذا الجسم الكبير وقال اخر يريد هذا الجسم
الصغير مثلا يقول هو مظهر ان المشتهيات بحسب حلل النظر تختلف
باختلاف المدارك قوله لا مثل له من نوعه ويجب ان يكون الانحصار
بحسب الذات اي يمتنع فرد اخر منه في ذاته معا وبدلا لان الكلام في
الخاص الفرد وتخصيص الكل بهذا الفرد عند ارادة دخل لحقق خصائص ولا
الواقع لا انفرد وجه تخصيص هذا الفرد مع استواء نسبة الكل على العقل في
ذاته الكثرة معا وبدلا فالشمس مثال فرضي على تقدير القول بامكان
شمس اخرى ويحتج على هذا القول بامتناعها وفي شرح المطالع
تمثيل الكلي المنحصر في الفرد الذي له افراد ممكنة بالشمس فيه تعود عند من
يقول بامكان افراد كالاخرى ففيه اشارة الى الخلاف والكلام
والمثال سهل ولا تعلق للغرض به بل الغرض في تعيين مراده من كلامهم
لكن كلامه في التوفيق بين الكلامين بظاهره يدل على ان عدم الاشتراك في
الواقع وان امكن اشتراكه تكفي في جواز صدور الجزئي والاحكام المناسب
ان يقول بل ولو مع عدم الاشتراك في الواقع مع امتناع اشتراكه
في الواقع بل التساوي ايضا وجواز الاشتراك بالفعل بين الكثيرين
يمنع عن صدور جزئي فقط قوله ولكن بنفي ان لا فاعل الى ان
وجوابه على التجرد وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الحادثة
امر قار والعلاقة امر ما يمتنع الغيا امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا
غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر ثانيا على
التسليم على ما ذهب اليه الشيخ واما على ما ذهب اليه بهمنيار من انه يجوز ان يقتضي شيء
عدم بعض كما تقتضي في الغذاء الحركة في جواب شبهة الاعادة في الجزء الذي لا يتجزى

فلا نسلم ولكن لا يكون من الكلي المنحصر في فرد الذي امتنع فرد اخر منه قوله
اشتهر بالمثل الافلاطونية المثل الافلاطونية عقول مجردة مدبرة للانواع
الجسمانية قال الشارح في شرح الهياكل نقلا عن صاحب الهياكل اعلم ان حكماء
الفرس وغيرهم من المتالهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس وافلاطون
وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر
ومن مركباتها ربا في عالم النور هو عقل مدبر لذلك النوع ورعايته
وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور
هذه الافعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور فتتاغى
الفساد والاختلال لكنها شعور بها فجميع هذه الافعال من تلك الارباب فقط
قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس عليها رب نوعها
وكذا جميع الهيئات فان تلك الهيئات ظلال لاشراقات نورية وقسمة معنوية
في تلك الارباب النورية وكذا رائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه
فان الارباب تفيض عليها من هياديها انوارا فعارضة لها وبزجها
نسب مختلفة فيظهر صورها واصنافها الجسمانية ودليلهم على ذلك وان
كان اقناعيا فلا يدل على وهن المدعي فان الاطلاع على ذلك لمشاهدة
الحقة المتكررة الدالة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وانماها ولو اجتماع
بغيرهم ممن ليس من اهل التجرد والمشاهدة وجميع المتالهين متفقون على ذلك
واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكي افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات اي
العلقات البدنية وشاهدها حتى ان حكماء الفرس سموا الكثير منها حتى سموا
رب جسم الماء خرداد ورب الاشجار مرداد ورب النار ارديبهشت
والى تلك الارباب اشار سيدنا الكاشف الانباء بقوله ان

ملك الجبال و ملك البحار وما عبر عنه شخص او اشخاص لبطليموس وارسطو ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الارصاد الحكمات وغيرها مما يطلعهم على تلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة و النجوم فكيف لا يعبر هؤلاء اساطين النبوة والحكمة من شاهدوا في ارصادهم الروحانية وخلواتهم ورياضاتهم اخبر بعبارته وتعالى الملك العقل المجرد الذي هو رب النوع كل ذلك النوع اما يمكن ان تنسب هذا العقل الى جميع انواع اشخاص نوع المادي على السواء والاختلاف بحسب الاستعدادات واما يمكن ان رب النوع اصل ذلك النوع وضابطه وقاعدته وقانونه ومداره واما يمكن ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذي هو جزئي لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة كما فهم بعضهم واعترض عليه بحسب فهمه وحمل كلامه على غير مرامه واعلم ان المثال غير المثل فانه صور موجودة قائمة بنفسها يرى عند النظر في المرآة والتخيل فان رؤية الصور المرئية عند افلاطون ليس لانطباع الصور في المرآة ولا لكون الصور في الهواء ولا لانعكاس الشعاع بوجوه ذكر بل المرئيات صور جسمانية موجودة في عالم متوسط بين عالم العقل والحس يسمى عالم المثال وهي قائمة بذاتها ومعلقة لا في مكان ومحل وقد تكون بهذه الصور المعلقة لا في مكان مظاهر فصورة المرآة مظهرها المرآة وصور الخيال مظهرها التخيل ولم يذهب الى الهيات الكلية سيما اذا كانت ممتنعة صورا قائمة بنفسها مثل اغاليط بانية قال في شرح الفصوص اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني

[illegible]

الافلاكونه

من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالمجرد العقلي في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه اللهم الا ان يقال انه جسم نوراني في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة ثم قال لا بد ان يعلم ان كل ما له وجود في العالم الحسي هو في العالم المثالي قال ارباب الشهود ان العالم الحسي بالنسبة الى العالم المثالي كحلقة ملقاة في بيداء لا نهاية لها فافهم ثم قال وعليك ان تعلم ان البرزخ الذي تكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية وايضا الصور التي تلحق بها الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة بخلاف صور البرزخ الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة وقليل من مكاشفيه بخلاف الاول لذلك شاهد كثيرمنا ويكاشف البرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنيا وهو من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى والله هو العليم الخبير وان اردت تفصيله فارجع الى الفصل الثالث من شرح شرف الدين داود قوله اولى بان يكون عقلا الى آخره فالعقل بالمعنى المصدري فادراك الواجب الاشياء هو نفس الاشياء

فقوله وكلام شارح الاشارات يحوم حول ظاهر كلام الشفاء لعل مراد
المصنف ان ظاهر كلام الشفاء ما دل اولا وكلام شارح الاشارات
صريح في ان العلم بالمعلولات نفس المعلولات ولا يخفى ان ظاهر كلام الشفاء
وكلام شارح الاشارات متقاربان لكنه لا يلائم كلام الشفاء
وكذا قوله فذهب في الشفاء لكن الامر في امثاله هين خصوصاً
مع العظام المحققين وقوله واعتبر من نفسك رفع لاستبعاد كون
العلم بالمعلول نفس المعلول بانك تعقل الصورة الحاصلة في نفسك التي
هي صورة علمية للمعلومات الخارجية بذات تلك الصورة لا بصورة
تلك الصورة حتى تتضاعف الصور مع انك لست مستقلاً في علية
تلك الصورة وقوله ولا تظنن اشارة الى رد ما يوهم ان مناط
العلم في الصور هو الحلول لا المعلولية بان الحلول انما هو شرط في تعقلك
اياها لانك لست علة لشيء بل المعتبر في العلم الحصول الاعم من الحصول لشيء
كما في الحلول والحصول من شيء كما في الصدور قوله من عقله منه
موصول اي اولى علة منه اي عنده من عقل الصفات اي ادركه ويجوز
ان يكون على صلة الفائض اي الفائض على من عقله منه التكلف في ارجاع
الضمير المنصوب في عقله الى الاشياء او الصور وكذا الى التكلف
على نسخة من عقله فمن فيها حرف جر لا موصول قوله وعقل ذاته اي
ادركه قوله فان تعقله لذاته اي ادراكه لذاته لان ادراكه ذاته نفس
ذاته فاذا كان ذاته علة كان ادراكه ذاته ايضاً علة فقوله لذاته متعلق
بالمعنيين قوله فالحكم بكون المعلولين كون ادراك المعلول الاول
معلولا بناء على كون ادراك المعلول الاول نفس المعلول الاول اي

ادراكه قوله لما كانت الجواهر العقلية هذه المقدمة ليس في فرع
كون ادراك العقل بالارتسام في الجملة والمقدمتين اللتين بعدها
احدهما قوله وهي تعقل الاول الواجب وثانيهما قوله ولا موجود الا
وهو المعلول للاول الواجب ليس في ارتسام الجميع وبالعقل ولا
نعقل ان الجوهر العقلي يستحيل ان يكون نسبة حواسنا الى المادية الى
نفوسنا المجردة فان الماديات مع انها ترتسم في الحواس مدركها النفس
حقيقة ولا اقل كون الجواهر مدركه ايضاً ولا بعد في جلال شأنه
وعلو برهانه تعالى ان يكون الكليات ارتسم فيها كحال سائر المجردات
مثل الماديات عنده والعقول المجردة التي تجمع كلي لا انها بالعقل يكون بالنسبة
اليه كالحواس بالنسبة الى نفس الناطقة لم لا يجوز ان الصور المرتسمة في
كل عقل ليست من معلولات العقل الاخر ولا حاجة فيه فيلزم ان يعلمها العقل
الاخر بارتسام صورها فيه فيلزم ان يتضاعف الصور في كل من العقول
الى غير النهاية الا ان تعقل الصور المرتسمة في كل من العقول كما انها صور
علمية للموجودات الخارجية كذلك صور علمية للصور العلمية التي في العقول
الاخر ولا حاجة الى ارتسام جديد على العقل على ان كون كل من الصور
صورة علمية لما بالنسبة الى الصور التي في العقل الاخر والخارجية و
اصلها ايضاً بالنسبة اليها على اختلاف حسب محالها قوله فيه هذا
كلام اخذ عن وجوه اول الابحاث المذكورة سوى السابع والثامن
انما يتوجه على انه لو كان مراد شارح الاشارات تمام الكلام
على ان علم الواجب حضوري لا ارتسام واما اذا كان مراده
رفع الاستبعادات التي ربما يتوهم توجيهها على القول بكون علمه تعالى

حضوريا فلا والظاهر هو هذا فانه في ذلك الشرح على ما نقل الاستاد
روح الله روحه خلافه في حواشيه على رسالة اثبات الواجب ابطل
كون علمه تعالى ارتساميا بانه يلزم تكثر صفاته الحقيقية وكونه فاعلا وقابلا
بالنسبة الى تلك الصورة وكونه محلا لمعلولاته وكون معلوله الاول
غير مباين لذاته الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء و
حقق ان علمه تعالى على ذاته ولا تغاير الا بالاعتبار وعلمه بجميع الموجودات
على ما هو عليه على نحو واحد من جهة العلم بالجهة التي هي ذاته على حضوريا
وكذا العلم بالجواهر العقلية بجميع معلولاته على حضوريا وعلما اخر قبليا
ارتساميا كون الواجب بحيث عنده العقل مع جميع تلك الصور فهي بهذه
الجهة ايضا ذا صورها ولا يخفى دلالته على ما نقلنا لانه كان بدون تلك
الارتسام والحضور وابطل الارتسام صحح الحضور ثم تصدى لدفع
ما يتوهم توجهه على تقدير الحضور وبطل الجواب على البحث الثاني [illegible]
عن [illegible] فهي بهذه الجهة ايضا بعد ذا صورها لانه يظهر منه ان [illegible]
من وجهين احدهما من جهة انه علة للاشياء والحاضر عنده [illegible]
من جهة انه بحيث عنده العقل المرتسم فيه صور الاشياء ويظهر هذا
ايضا من قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه في ذيل قوله والادراك
الواجب للعقل [illegible] الجواهر [illegible] الصور لا بصور [illegible] باعتبار
تلك الجواهر والصور [illegible] الواجب هو [illegible] علم
القبلي غير ظاهر والتاء [illegible] ولا يخفى
عليك ايضا ان ما نقلناه [illegible] شارح الاشارات يدل على
ارتسام صور جميع الموجودات [illegible] وما نقله الاستاذ يدل على ارتسام

في العقل م

صور

صور على العقل فيه لا جميع الموجودات **قوله** الثاني ان العقل [illegible]
اقول لا يخفى انه على تقدير حمل كلام شارح الاشارات على الاستدلال
كما حمله الشارح يكون المنع الاول منعا للمدعى المدلل فيجب ان يرجع
الى دليله وهو المنع الثاني وكذا المقدمة الممنوعة في الثاني مدلل وهكذا
فلا يتم في الحقيقة من الابحاث الثلثة الاول الا بحث واحد او اثنين
بل يكاد يكون مصادرة لان المدعى ان الحصول بالصدور وهو الحصول
على الشيء يستلزم كون الصادر علما وهذا الجزء اخر الكلام الى تقريح هذه
الدعوى في الدليل ولعله لا يمكن اخذه بالوجه العام فلذلك يكاد
يكون مصادرة ولم نقل يكون مصادرة **قوله** فنقول لان الفاعل
قد يوجب المعلول وحده [illegible] بخلاف الفاعل و
[illegible] الكلام [illegible] اليه **قوله** لكن يجب التحكم هو انه
لما كان اعتبارات المعلول الاول علة للمتغايرات كما قالوا في العقل
الاول في موضع حيث اعتبر بعضهم من الوجود والامكان الذاتي والغيرية
وبعضهم اعتبر [illegible] الوجوب بالغير وجوزنا اعتبار كل منها مصدر
شيء كالعقل الثاني والنفس الفلكي والهيولى مثلا فكيف يجب اتحاد
معلولي العلتين المتغايرتين بالاعتبار اللتين هما ذات الواجب
وعقله لها اول بناؤه كما مر على ان بناء كلام شارح الاشارات
على الاستدلال للتحكم على الحكم بالاتحاد لدى الدعوى والا فالتجويز
كاف للمنع وح لتغاير معلولات الاعتبارات الثلث ايضا يجوز
ولا منافاة بين ما حكم بالاتحاد وبين ما حكم للاخر حتى يلزم التحكم
نعم لو كان في احد الموضعين جزم وادعاء وفي الاخر جزم على خلافه

او يجوز خلافه لكان تحكما مع ان شارح الاشارات اختار ان استناد
المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية
كما مرت الاشارة اليه وفصلناه بعض التفصيل وعلى تقدير كونه في
مقام الاستدلال الظاهر انه ليس غرضه ان اعتباري العلة لكل منهما
علة لاعتبار من اعتباري المعلول اذ ظاهر ان اعتبار عقلية الواجب
لذاته ليس علة لاعتبار كون المعلول الاول عقل الواجب لذاته واعتبار
ذاته لذات المعلول الاول ولا بالعكس لان الواجب لو لم يكن
بالوجهين اعتبار كونه عقلا لذاته تعالى وصدر عنه المعلول الاول لتحقق
المعلول الاول على ما ذهب الاعتباران المذكوران والا ما حظ
عنه للاعتبار الذي في الواجب في علميته اياه ولا حاجة الى التزامه
ايضا بل غرضه انه كما لا يستلزم تعدد الاعتبارات في العلة تعدد
الاعتبارات في المعلول لا يستلزم تعدد الاعتبارات لتعدد الاعتبارات
في العلة واللازم ان لا يتعدد الاعتبارات في المعلول الاول ولا
في المعلول الثاني وهكذا الا يتعدد ما في عللها والتامل بعد الاكتفاء
يسمح بالقبول والله اعلم باسرار العباد **قوله** متى فاعل بالتعقل
قد عرفت مما سبق ما فيه فارجع اليه وان كان الكلام في العلم ببعض
الصور لا بنفس الصور كما هو ظاهر كلامه فللمنع مجال فان قيل علم
المجردات بالصور القايمة بها علم حضوري فلا يتعدد علمه بشيء قلنا
علم الواجب تعالى ايضا حضوري فلا يتعدد علمه بشيء ايضا واحتياج
الصور في قيامها الى الجواهر لا يضر لانه مطلق الاعراض مثل السواد
والبياض يحتاج في وجودها الى موضوع **قوله** على ان التمام

حضوري

قدم

قدم تحقيق مذهبهم في الشرح ولا يرد شيء على المحقق وايضا انما يرد لو كان
علمه تعالى بالاشياء منحصرا في حضور صورها وان كان الكلام في نفس الصور
فلا ورود اصلا الا انه لا يلائم قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الكل حقا **قوله** بل نفس تلك الجواهر ما فيها استطوت
الى حله فانه ان اراد ان نفس الجواهر معلولة لذات الواجب تعالى لذاته
لا بصور القائمة بتلك الجواهر فلا يجري في الصور المقدمة الممهدة ان موداه
ان العلم بالمعلول نفس المعلول وما ليس بمعلول يجب ان لا يعلمه الواجب لان العلم
اما حصول حلولي للشيء او حصول صدوري وليس للصور القائمة
الى الواجب شيء من الحصولين ثم انه يخالف ما هو مذهبهم من استناد جميع
الموجودات الى الواجب تعالى وعلمه بجميعها وان اراد انها معلولة للواجب
بذات الواجب بمعنى بلا اشتراط امر بخلاف الصور فانها مشروطة
بشيء عن الواجب فلا يعلم الصور فهو اوفق الضميرين للمرجع المذكور الا ان
الاحتمال الثاني والاوفق في احد الضميرين فيرد انه لم يشترط احد في كون
الصور علما الاستقلال بهذا المعنى بل اشترط الاستقلال ايضا وان
كان في عبارة شارح الاشارات ما يوهم وان اراد انها معلولة
من حيث الذات لا من حيث الذات والاعتبار معا فيكون بناء الكلام
على ان اعتبار كون المعلول علة المعلول احد اعتباري العلة كما مر فيجب ان لا يعلم
الجواهر له تعالى من تلك الحيثية فيرد انه لم يشترط احد في كونه علما ان يصدر بهذا
الاعتبار عن العلة وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه تامل في كلمات هذا
المحقق شارح فانها رموز والغاز ولا تسرع في القدح والجرح فيها بل
القبول ايضا فاني قد سمعت من استاذ استاذي وهو تلميذ هذا الشارح

العلام كتب في كثير من مواضع حواشيه على التجريد انه رجع ولم اعرف
برهه والله اعلم باسرار عباده والتوفيق من عنده **قوله** يتوقف عليها
الاختيار اي يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف
على القدرة ولم يثبت صفة اخرى وراء السبع او الثمانية وايضا يظهر
تفسير الاختيار ههنا وتفسير القدرة فيما يجيء بمعنى انه ان شاء فعل وان
لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة ههنا
دفع لليبس لا يدفع حسم مادة الشبهة فان الاختيار لا يتوقف على
الارادة بل عكسه ظاهر ولا يمكن ان يقال اراد بالاختيار تعلق القدرة لان
تعلقها ايضا ازلية على ما سيجيء الا ان الوجه في تقدم العلم وتأخره
لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار وايضا يلزم التكثر في الحقيقة
له تعالى بل عدم تناهيها فيطلق الجواب بان علمه تعالى بسيط اجمالي اقول
لا يلزم من صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم على
الافعال الاختيارية وجود الممكنات في علم الله تعالى في الازل بل يلزم
ان يكون لها وجود في علمه تعالى قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية الا انه و
بامتناع نفي العلم عن الواجب تعالى في وقت وهذه المقدمة كافية في اثبات
الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمتين السابقتين
الا ان يثبت بامتناع كونه تعالى محلا للحوادث فيكون المقدمتين السابقتين
لاثبات اصل العلم ولا يدخل له بعينه على الافعال الاختيارية في ان وجود
الحادث في العلم الازلي لان اصل ثبوت العلم كاف فيه سواء كان قبل وجود
الحادث او بعده كيلا يلزم كونه محلا للحوادث تأمل **قوله** وهو يقتضي انه
كونه اه لا يخفى عليك انه يلزم على القائل بالعلم الحضوري ايضا نفي كونه تعالى

عالما

عالما بالجزئيات الحوادث في الازل بعد عدم الحوادث واشار اليه بقوله اي الحوادث
بقوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك والمعلول الاول على التقدير
الذي قرره شارح الاشارات تامل وهذا اورده الاستاد في حواشيه
على رسالة اثبات الواجب اقول الذي ينبغي ان يقال كما قال الاله
الواجب سبحانه وتعالى محيط بالزمان وليس له زمان بل هو زمان الزمان
وليس عنده ماض ومستقبل وحاضر حال سيره كما سئل الكل صلوات
الله عليه وعلى آله ليس عند ربك صباح ولا مساء نسبته الى جميع الازمنة
على السواء كما ان نسبته الى جميع الامكنة على السواء وليس له مكان بل هو مكان
المكان كما قال الله تعالى في جواب غوث العارفين وقطب المحققين الشيخ ...
حين سئل عن مكانه تعالى انا مكان المكان وليس لي مكان كذا في الرسالة
الغوثية وليس بعضها بالنسبة اليه قريبا وبعضها بعيدا فالموجودات
كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى حاضرة عنده كل في وقته وليس في
علمه كان او كائن او سيكون بل هي حاضرة في اوقاتها فهو عالم بحضور صفات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان عليه تعالى بحسب اوصافها
الثلثة وعلم حاضرية كل حادث وماضويته ومستقبليته بالنسبة الى الزمانيات
ايضا ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئي على وجه كلي فلا يخفى عليك انه يمكن ان
يقال مثله على تقدير كون العلم اضافة بان الاضافة متعلق بوجود الحادث
في وقته كما ان الواجب ليس بزماني كذلك الاضافة التي هي صفة له تعالى
وصفة الله هي ذات الاضافة فليست بزمانية فيجوز ان يتعلق الاضافة الازلية
الى الحادث في وقته كما ان حضور الحادث عند الواجب في وقته اضافة

وبهذه الاضافة دائم كما سبق فانه مضايف احضار الواجب اياه
في العلم بل نقول احضار الواجب اياه اضافة دائمة فلا حاجة الى
ان يرتكب انه يعلم جميع الاشياء في الازل بالعلم الاجمالي البسيط وان
يقال بهذا العلم عند وجود الحوادث فهم علم ويكون العلم الذي هو اضافة بين
العالم والمعلوم اضافة بين العالم والعلم نفسه ويحتاج الى دعوى
التغاير الاعتباري في هذا المقام وينافيه كفاية التقابل الاعتباري
في هذا المقام وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى لا يقال انه يقول بالعلم
لا بالاضافة فلا يتوجه عليه ما يرد على تقدير كون العلم اضافة لانه
سيذكر انه جار على سياق مذهب المتكلمين لا على سياق مذهب الحكماء
الا انه قال على سياق مذهب المتكلمين ولم يقل على مذهب المتكلمين انه متردد
وانه بعد وجود الحادث هل يتعلق به ايضا علم حادث اذ العلم الازلي
المتعلق كاف فيه انه يجيء الكلام في العلم الاجمالي بلا واسطة قوله فانه
متبادر الى الوهم الخ اشارة الى جوابين عن التوهم الاول ان كون العلم بعينه
والمثال توهم الثاني انه على تقدير تسليم ان العلم ليس بالفعل في المثال ليس
الحال في المتمثل كذلك والفاء في قوله فانه لو فرض الخ عاطفة او متكرر
الجزاء بدون العطف بالنسبة الى قوله فانه يتبادر الى الوهم من التمثيل
الذي ذكره من حال المجيب انه قالوا في تمثيله كمن يسأل عن مسائل كثيرة فعلم
عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء التي كانت
مقصورة على التفصيل ابطل الامام الرازي من ان العلم الاجمالي لوجهين
كما نقل حاصلهما بما فيه ترديد وتفصيل ومن بعض المفاسد التي
لم يذكرهما منها انه حيث يكون مجموع الوجهين واحدا الابطال

كل منهما او مجموعهما شقا من شقوق الترديد الثلث انه اذا حصل العلم
الاجمالي البسيط بالاشياء كالموجودات في علمه تعالى فلا وجه بالعروض
لانه لا ينطبق على شيء او ينطبق على شيء او شيئين فقط فاما ان ينطبق
على كل واحد دون واحد الكل المجموعي او كل واحد واحد والكل المجموعي او
على الكل المجموعي فقط دون كل واحد واحد وهذه صور ثلث فعلى الاول يلزم
انطباق امر واحد على امور متمايزة في الحقيقة اذ المفروض ان حقائق
الاشياء معلومة والعلم بالوجه الكلي ليس علما بالاشياء حقيقة بل بالقدر
المشترك ولكن منشأ حصول القدر المشترك في الذهن حقيقة الى افراده
بالوجه وهو حق انه رح في حواشيه على التجريد ان الحاصل حقيقة في الذهن
انما هو المفهوم الكلي في موضوع القضية الطبيعية والمتعارفة ولكن ينسب
وجود المفهوم الكلي في المتعارف لسراية حكمه الى الافراد وكونه مرآة
لملاحظة الافراد انه بحيث لو لاحظ العقل ثانيا من حيث هذا الوجود
ينتزع منه الافراد كما ينتزع العقل من الاعمى الخارجي العمى حين لاحظه مع انه
ليس في الخارج موجود سوى ذات الاعمى ووصفه فالاصل في
الوجود الخارجي هو الذات والوصف منتزع عنه وفي الوجود الذهني
بالعكس وموضوع القضية الطبيعية لا يمكن ان ينتزع منه الافراد كالاعمى
من البصر فليس وجود البصر وجود العمى لا حقيقة ولا بالوجه وكذلك
وجود موضوع الطبيعية ليس وجود الافراد لا حقيقة ولا بالوجه وهذا
هو الفرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء فموضوع المتعارفة علم الشيء بالوجه
وفي الطبيعية علم بوجه الشيء فظهر حال الجواب الذي ذكره شارح التجريد
بقوله ان المفهوم الكلي قد يلاحظ لنفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه

عملية لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح الحكم
على كل الافراد دونه ويظهر من كلام الشارح رحمه الله في رسالته لاثبات الواجب
في المسلك الاول الى هذا حيث قال وقد يلاحظ الآحاد واحدا
واحدا بالعلم الاجمالي الشامل لواحد واحد على سبيل البدل فنوع الكل
الافرادي مع ان كلامه ههنا وما سيجيء من قوله اذ المعقول اه على خلافه
الا ان يقال انما اراد من الاجمالي في الرسالة معناه المصطلح على ان
ان هذا العلم هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لم يجوزه الحكماء
فكيف يلتزم المتكلمون بهذا الطريق في علم الواجب وايضا يرد عليه ان الحكم
عليها هو الحكم على الكل كما قال الشارح رحمه الله في حواشيه بان اتصاف الافراد
على اتصاف الماهية وايضا يلزم ان لا يعلم الكل المجموعي مع انه موجود مغاير
لكل واحد واحد وعلى الاحتمال الثاني من الصور الثلث يلزم انطباق
صورة واحدة على امور متخالفة وايضا لما كانت هذه الصورة
صورة الكل المجموعي فاما ان تكون صور الآحاد موجودة متمايزة في
ضمن صورة الكل او لا فعلى الثاني يلزم وجود الكل بدون الجزء وعلى الاول
يلزم وجود الآحاد تفصيلا فان اجيب كما نقل شارح التجريد هناك
وختم به الكلام بانه يلزم تفصيل وجود الآحاد ولو كان مخطرا بالبال
كصورة الكل وفرق بين صورتي الاجمال والتفصيل بالالتفات
وعدمه كما اختاره جماعة فهو بعيد ثم بعد تدقيق النظر اليها فان المعتبر
هو الجاء قلنا اما اولا فبان العلم الاجمالي كما قالوا فوق مرتبة العقل
بالعقل الذي هو القوة المحضة ولا يجوز ان يعد هذه المرتبة من مرتبة
المشاهدة كما هو واضح من مراتب النفس وانت بعد ما عرفت الاحضار بالبال

فكيف يمكن ان يقال بان الاجزاء مشاهدة وليس مخطرا بالبال واما ثانيا
فلانه يلزم وجود اشياء غير متناهية في علم الواجب لكن غاية انه غير مخطر وهو
يظهر على التفصيل وقد اليه اشار الشارح رحمه الله في حاشية التجريد فيما سبق عن هذا اللزوم
وذهب الى ان العلم الاجمالي فلا نسلم ما ذهب اليه واما ثالثا فبان القول بعدم
الاخطار في الواجب واثبات التفاوت في معلوماته تحت علمه تعالى لا يخفى ما فيه
واما رابعا فبانه لما كان هذه الصورة الاجمالية هي بعينها صورة الآحاد
يلزم ان يوجد كل واحد من الآحاد في نفسه وغيره تعالى بمراتب غير متناهية
او ان لا يوجد الاجزاء في الكل ايضا كما في الاجزاء ولكن يمكن ان يقال
المغيرة في انطباق صورة واحدة على الامور المتخالفة اه الا ان
اما اشتمال صورة واحدة على شيء جزاء كان للمعلوم او عرضا او عدم
اشتماله بذلك الشيء وذلك اذا وقع التصرف في المعلومات بخلع الخصوص
الباعثة للامتياز عنه او ضمها فلا يكون ما ذكرنا ههنا فاذا الاول احد الاحتمال
فيه انطباق صورة واحدة للامور المتخالفة وهو التصرف في المعلوم
واما خامسا فبان الاخطار بالبال هو وجود للكل فوق المشاهدة
على ما ذهب اليه والجزء علة ماهية الكل وداخل في قوامه فيجب ان يوجد الجزء
بانحاء وجود الكل لا يخفى على المنصف وعلى الثالث وكلام الشارح رحمه الله فيما سبق
من قوله ان المعلوم من العلم الاجمالي اه ناظر اليه يرد ما يرد على الثاني من المفاسد
سوى الرابع ويرد انطباق صورة واحدة على امور متخالفة فعليك بالتفصيل
قوله ذكر بعضهم بطريق الدعوى اه اقول لا يخفى ان شارح التجريد قد ذكر
الوقف في جواب المنكرين المستدلين على نفي الوجود الذهني بان الاشياء
لو كانت حاصلة في الذهن لزم اتصاف الذهن بها على عدم اتصاف الذهن به

نسخ في المعلول

كالحرارة والبرودة مثلا فاجاب مانع الاتصاف انما يلزم ان لو كان
الحصول فيه مستلزما للقيام به وليس كذلك فان بين الحصول والقيام
فرقا فصحح تقرير كلامه بوجه لا يكون مستدلا الان وظيفة المنع فكيف
يتوجه المنع على المستدل الان يقال ان ذلك انما يصح سماه بيانا
تحقيقا والتحقيق انما يكون في الاثبات والدعوى لا في المنع والاحقي
واعلم ان المشهور ان شارح التجريد مخصوص بهذا الفرق وقد نسب الى
نفسه ولكن يفهم من عبارة حكمة العين بل صرح في جواب الاستدلال المذكور
ان مصنفه متفطن به حيث قال ولا نسلم اقتضاء الصورة الذهنية
الحرارة والبرودة وقبول الذهن لهما فان منع القبول هو منع القيام
مع قبول حصولهما في الذهن وقال شارحه هذا منع بعد تسليم الاول
وقد نقله بعض عن جزم ايضا وحاصل الجواب كما قرره انه يعني في حواشيه
على شرح التجريد على سياق مذهب المتكلمين ان العلم عرض وكيف من الكيفيات
النفسانية مخالف للمعلوم بالذات كما يقول به اصحاب الشبح والمثال الا
انه يخالف اصحاب الشبح في ان اصحاب الشبح لا يقولون بقيام المعلوم
بالذهن ولا بحصوله فيه حقيقة بل يقولون ان اطلاق الحصول على المعلوم
مسامحة ومعنى حصول المعلوم في الذهن انه يوجد في الذهن قائما به
عرض وكيفية وجودا خارجيا يحاكي عنه ذلك المعلوم محاكاة متفاوتة
بحسب الوجوه كالصورة الوسطية المنقوشة على الجدار يحاكي عن الفرس
الخارجي على تفاوت الصورة والمحاكاة لا حصول له في الجدار والا لجاز
حقيقة وهذا المجيب يقول بحصول المعلوم في الذهن حقيقة بغير القيام
فالمعلوم حاصل في الذهن غير قائم به والعلم قائم به وهو مخالف بالذات للمعلوم

كيف

يحاكي الخارجي

فيوافق

فيوافق المذهب الحق في ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان
ولا يلزم الاشكال من حيث لزوم اتصاف الذهن به لان الاشياء ليست
بقائمة بالذهن حتى يلزم الاتصاف بها ويخالفه في ان العلم والمعلوم
متحدان بالذات ويوافق مذهب اصحاب الشبح في ان العلم والمعلوم متغايران
بالذات ويخالفه في ان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة ولكن ليس تحقق
بمعنى العلم الحصولي مذهب سوى ما استفاده من الشيخ الرئيس من ان الاشياء
حاصلة بانفسها والعلم لكل مقولة من تلك المقولة والعلم والمعلوم واحدان
بالذات ثم انه بعض المدققين من الاذكياء يقول ان الاشياء حاصلة
في الذهن بانفسها والعلم والمعلوم واحدان بالذات مع ان العلم كيف
من اي مقولة كان المعلوم ونقل ان هذه عبارة دهر كيف زارات
فكل ما حصل في الذهن فهو عرض وكيف لكنه لو وجد في الخارج لكان
من مقولة اخرى فيوافق اصحاب الشبح في ان الصورة الذهنية كيف ويخالفه في
ان هذا الكيف القائم بالذهن غير موجود في الخارج الان ولو وجد في الخارج
لكان جوهرا في الجوهر ومقولة اخرى من مقولات العرض واصحاب الشبح
يقولون انه موجود في الخارج الان وكيف وليس بحيث لو وجد في الخارج
كان من مقولة اخرى فيرجع الى انقلاب في الذهن والخارج فالمنتزا
والصور الحاصلة ربما ثبت منها انها كيف ثم اثبات منها انها تخالف في
الصورة في الماهية لانها موجود خارجي قائم بالذهن ولكن واحد
منها القول بان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة بغير معنى القيام
كما ابداه بعض المتاخرين وافق على عدم حصوله فيه وواحد من الثلث انه
يوافق ذا الصورة في المعنى المذكور لكنه انقلب في واحد من الاربعة انه العرضية

المقولة

المهية

فيه معقولة ذي الصورة اي معقوله كانت قوله ولا يمكن حمل المثل
رفع لتوهم ان يقال العقول لوجود الاشياء في علم قائم بانفسها
هو بعينه القول بالمثل الافلاطونية وهم ابطلوا المثل الافلاطونية فلا يمكن
توجيه كلامهم بما ابطلوه ووجه الدفع انه لا يمكن حمل اه لان المثل الافلاطونية
جوهر مجرد موجود في الخارج قائم بذاته بخلاف ما نحن فيه من الممكنات فان الموجود
العلمي من الممكنات ليس موجودا خارجيا قائما بذاته بل موجودا علميا ليس الخارجي
غاية الامر انه قائم بذاته مثل الموجود الخارجي فلا يلزم القدم ولان المثل موجودات
علمية لا خارجية واما كون المثل الافلاطونية جواهر والمعلومات اعراض فلا يمنع
عن الحمل المذكور وكذا كون المثل لانواع الاجسام لا يمنع عن الحمل المذكور
لان القول يتحقق جميع افراد الاعم يستلزم القول بتحقق الاخص ايضا اولا
لكن يلزم القول بامور غير متناهية موجودة في علمه الاجمالي العلم التام
الاجمالي في المعلوم التفصيلي بما هو مثل الاجمالي في علمه تعالى لان علمه تعالى بذاته
عند هم وجود الممكنات في علمه وجودها في ذاته تعالى بدون القائم بذاته كوجود
الاشياء في الذهن بدون القيام به فينتقل الكلام الى هذا الوجود للممكنات
انه بالاختيار ايضا ويرد على المتكلمين ايضا انه يلزم اتصاف الواجب تعالى
بعدم اتصافه على تقدير القول بقيام العلم بالذات وحصول الممكنات فيها
فينتقل الكلام الى وجود الممكنات فيه انه بالاختيار ولا يمكن على الصدور
الواجب موجب بالقياس اليها لان الصفة قائم به تعالى والممكنات ثبت بها
قوله وهذا اقرب اه اي الى الحق والقبول مما قيل ان علمه تعالى بالممكنات منطوفة
بعيد عن الحق والقبول فصوله فيما بعد ذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه
او يعقل بعده فلا يعقل قوله لو سلم اشارة الى منع نسبة العلم بالعلة بالعلم

بالمعلول

بالمعلول اولا لان العلة والمعلول متضايفان مشهوران والمتضايفان
يكونان معا تعقلا وتحققا مشهورا او حقيقيا ومع قطع النظر عن
وصف العلية لا استلزام ايضا كما لا يخفى قوله حتى يجمله الكون مغايرا
اه فيلزم ان يكون العلم باي شيء علما بجميع الاشياء معلولا له او علة او لا
معلولا ولا علة لان كل شيء يغاير ما سواه ويغاير كل شيء لما سواه من
صفاته اللازم فيستلزم العلم باي شيء العلم بجميع ما سواه ولا اقل علمنا
بذاته على حضوره ولا مدفع لقوله ان قلت لما عرفت هذا اه
قوله ما اشير اليه بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار
انه علم صادر عنه بالايجاب باعتبار انه موجود خارجي صادر عنه
بالاختيار ضعف لا يرتضيه الفطرة السليمة قوله ولكن في التحقيق
مذهبهم اه قال في رسالته المسماة بازاحة الشك في الحلول ... الذات العلة
ولا هو لذاته بل هو سرايته لذات العلة شان من شؤونه ووجه من وجوه
وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول ان ليس الا اعتبارا محضا اذا اعتبر من
حيث نسبته الى العلة على النحو الذي ينسب اليه كان له تحقيقا وان اعتبر ذاتا
مستقلا كان معدوما بل ممتنعا كالثوب اذا اعتبر صورة في القطن
كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حاله كان ممتنعا في تلك
الحيثية وجعل ذلك مقتضيا لجمع الحقايق لوقوف قول من قال الاعيان
الثابتة ما شمت رايحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا قوله
عالما بذاته من حيث هي ... الذات من حيث انه عالما بذاته
باعتبار قيد وكذا اذا كان الذات باعتبار عالما بذاته باعتبار اخر اقول
لا يخفى عليك انه اذا قيل فلا بد ان الشيء بهذه الجهة يحتاج الى ذلك اللزوم

تلك الجهة رجع حقيقة الى احتياج الجواب الى الجهة ووجه جوابه فان كان المراد ههنا ذلك المعنى تكون العالم او المعلوم او هما معا هو الاعتبار لا الذات والكلام في علم الذات بالذات لا الاعتبار ولا باعتباره وتحقيقه اذا كان الذات من حيث هي عالما بالذات باعتبار فاما ان يكون الاعتبار عند الذات فقط دون الذات فيكون المعلوم هو الاعتبار لا الذات وان كان الحاضر هو مجموع الاعتبار والذات حتى تكون الذات في ضمن المجموع حاضرا لزم ما لزم اولا وانضمام الى الاعتبار لا ينفع في دفع لزوم حضور الشيء عند نفسه المستلزم للمغايرة وكذا اذا كان الذات باعتبار عالما به من حيث هي فالذات المعلوم اما ان تكون حاضرا عند الاعتبار فقط فيكون العلم هو الاعتبار لا الذات واما ان يكون حاضرا من حيث هي والاعتبار ايضا فيلزم حضور الشيء عند نفسه المستلزم للمغايرة ولا ينفع في دفع فساد حضوره عند شيء او انضمام الاعتبار مع ان الحضور عند الاعتبار غير موجه وفيه علم الكلام اذا كان عالما باعتبار معلوما باعتبار اخر وقد كنت سابق الزمان عرضته على الاستاذ حيث رأيته يشهد على النفس اتحادا وجوابا بهذا الجواب مما خارني وهو يظهر الرد والقبول الى نفسه ويرد مثله في الكثرة ما يتشبث فيه بالتغاير الاعتباري مثل علم الشيء لنفسه والعقل عن مواضعها **قوله** لان المقتضي للقدرة اه هذا دليل عموم القدرة كما استدل به في موضوعه ولم ينقل دليل اهل الارادة على ما ذهب اليه المليون وقد استدل على حدوث العالم بان الايجاب الذي يستلزم قدم المعلول لكنه يظهر منه قوله فاذا ثبت قدرته في البعض في الكل انه دليل على اصل القدرة فالاولى ترك هذا القول الا ان يقال ليس الغرض الا انه اذا ثبت القدرة في البعض كالحادث بما ذكر ههنا ثبت

في الكل

في الكل بل الغرض انه اذا ثبت القدرة في البعض من الحدوث كما ذكر في موضعه ثبت في الكل لان المقتضي للقدرة الخ **قوله** وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الى آخره اراد اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسألة وان اراد اختياره في الجملة فممنوع لكن لا يلزم من ذلك استناد جميع الممكنات اليه تعالى اختياره في الجميع لجواز ان يصدر عنه تعالى شيء بالاختيار كما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشيء الاشياء الاخر بالايجاب بل على الواجب ان ذلك الشيء كما يلزم في قول الفلاسفة بحيث لا يستطيع على ترك الفعل الثاني الا ان يقال المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فيدفع الشرح في بيان قوله لا خالق سواه لا لغيره لكن يبقى انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى اولا بالايجاب ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار كما يقول الاشاعرة ان صفاته تعالى صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار تأمل **قوله** ومقدورية لو سلمنا ثبوت كونه مقدورا لا من شمول القدرة لكنه في دلالته على تصديق الرسول الى اخره نقول اختياري له تعالى لان الافعال الاضطرارية وان كانت خارقة للعادة مثل عدم احراق النار عقيب دخول شخص لا يدل على تصديقه مثل علم انه من المختار وهو بالاختيار وخارق العادة **قوله** مدلول الامر الى آخره اراد ان يستدل من كون الشرور والمعاصي مامورا بها على عدم كونه مرادا بان الارادة مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فوجه ان يقول بدل قوله او لازم او ملزوم حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة وترك قوله او لازم لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وما قيل من حمل

على غلط النسخ بناء الجواب عليه حيث قال ثم ان الامر قد ينفك عن الارادة
فان التكاليف الامر بغير بكرومية لا ملازمة الا ان يتكلف في الانفكاك
الامر عن الارادة بان يقال معنى الانفكاك عن الارادة ان يتحقق الارادة
بدون الامر تامل يظهر لك بعد الارتباط وما في الجواهر الحاوي فائقه الحضرة
الغوثية المخدوم الحسينية الخوارزمية قدس الله اسراره ۱۱۱ قوله ومع قطع النظر
عن ذلك لا حسن ولا قبح الى التوفيق بين الجوابين هو ان في الاول فرض
الرضاء على المعصية لكن من حيث نسبته الى محله لا من حيث النسبة الى المحل فانه
بهذا الاعتبار كفر وفي الثاني يحكم ان الرضاء على المعصية كفر مطلقا وانما
الرضاء على القضاء اي الايجاد وقد ظهر بين الايجاد والموجود الذي
هو مقتضى وان كان مستلزما للآخر واثبات ان الجواب مبني على ورود
منع انهما متلازمان فالرضاء باحدهما يستلزم الرضاء بالآخر فلا امر
بالرضاء على احد المتلازمين مع الامر بعدم الرضاء على الآخر فيجب بان لا
حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ومعنى الكلام
وان الحسن والقبح اذا كانا بمعنى ما يستحق مرتكبه الثواب الآجل والمدح العاجل
والذم العاجل والعقاب الآجل فالجواب كما ذكره وان كانا بمعنى ما هو المتعلق بين
الآخرين من صفة الكمال والنقص وموافقة المصلحة ومخالفتها والا
ايضا يقولون بكون هذين المعنيين عقليين وبيع في الشرع ايضا فيجب
التوجه في الجواب الى اللزوم وعدمه وكون اللازم مما يعدو على العقل
ام لا وهذا الجواب من الاشاعرة في مقابلة المعتزلة شائع وقع في مواضع
كثيرة والحال في الكل كما ذكرنا فارجع الى مواضعه كذا الحق قوله قلت
وعدم ان يكون العبد الى هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لان مبناهما

على التوفيق بين الامر والارادة حاصله انه يلزم على التوفيق ان يكون المطيع
عاصيا فان العبد اذا خالف السيد في امره مع انه اتى برضاه يكون
عاصيا على ما ذكرت والحال انه اذا خالف فلم يات بالمامور يكون مطيعا
لانه اتى برضاه وكذا يلزم يكون العاصي مطيعا ومع قطع النظر عن الوهم
السلطان حصول الحال لم يتم للسيد عذر في صورة المخالفة لان السلطان
يقول انك لم تات بالمامور لرضاك واعلم انك لم يتم عذر اذا علم العبد
رضاه وارادته او كان للارادة تاثير في فعل العبد والا فيقول السيد
لا دخل لارادتي في فعله وتركه لانه لا تاثير لها فيه ولا يعلمها العبد فانما
يخالف لانها عادته لكني لا اتصرف فيما نحن فيه لان الممثل له وهو الواجب تعالى
ليس لارادته تاثير بل الكاسب في فعل العبد قوله ويمكن ان يقال اه حاصله
ان التوفيق بين الارادة المبحوث عنها والرضاء والتمييز بين الامر الذي
يوزن به الطاعة والمعصية والذي لا يوزن به الطاعة فلتوضيح ذلك
يمكن ان يقال فان الوالد المعطوف بولده يهيئ كل ما يريده ولده لكن
الذي منه نفع ولده يهيئه له بارادته واختياره ورضاه البتة وكذا
الذي فيه ضرر ولده ان لم يمنع الولد يهيئ الوالد له بارادته البتة
لكن لا برضاه فالواجب تعالى لما تكفل لجميع ما يدخل عرصة الوجود ايجادا
وتاثيرا وعلم بعلم الازلي ان فلان بن فلان مثلا لو جعل مجبورا لامر
ليفعل كذا ويجتنب كذا اختيارا على تكفله على امر الايجاد كالات العطوف
المتكفل بضروريات ابنه ومرضياته وان كان مخالفا لرضاه يجعل
الامر التكويني متعلقا به ليخرج عرصة الوجود عن تصرف الغير فسواء كان
موافقا لرضاه تعالى كايمان المؤمن او مخالفا لرضاه ككفر الكافر

ولا يضر عدم تحقق الامرين المذكورين في الامثال لان المقصود بيان المثل و
تظهر منه الفرق بين الارادة والرضاء والجواب عن الاستدلال الرابع
ايضا ولعل الشارح المحقق الكتبي عنه بهذا القدر **قوله** كما تقول به العلا
والا شعري ايضا كما سبق **قوله** واعترفنا بعدم الوقوف اقول
انه لما عرفنا معاني الحقيقين لاسماء الالهية الموضوعة فيه كذلك و
التعليل في القدماء ممن لم يلزم من نفيها نقص فلم لم يحمل النص السمع والبصر
ما يقوله الاشعري والعلاء سه على العلم بالمسموعات والمبصرات ... لو صرف
عن الظاهر لكان له وجه ولعد الصرف عن الظاهر فليحمل على ما علم ثبوته و
وجوده وثبوته والحق كما ان الحكماء ايضا لا حاجة لهم الى ارجاع
والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعد ما صعوا الى ... الصفات
نفي الصفات ورجعوا الى نفس الذات فيجوز ان تؤولا ... اثار
السمع والبصر الى نفس الذات وعدة السمع والبصر لنفس الذات بل ... واللمس
والذوق **قوله** وهو منزه عن جميع صفات النقص ... ليتوع
الصفات السلبية ... فقد ... قوله وهو علم بجميع المعلومات
... تفريع على المقدمة المتفق عليها فلا حاجة الى الاستدلال فلا يغفل
عن تتم الكلام هناك **قوله** فان علمه عرض كون علمه مطلقا عرضا
على ما ذهب اليه المحققون كما نقل الشارح ... وهو من ... الشارح ...
الرسل ولم يحكم في مقابل هذا الحكم على علم الواجب ... انه جوهر كما
حكم في مقابل قوله مستفاد من الغير انه ذاتي كان علمه ... اما ارتسامي او حضوري
او اضافي ... التفصيل الذي مر في علم الواجب وعلى اي تقدير لا يكون علمه
مطلقا جواهر بل على تقدير الحضور والارتسام اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها

وقيل

٦٩

وقيل ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة يكون علما بالجواهر جواهر فلا يغفل
قوله وتعينه عين ذاته اي فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزء
او بلازم او بفاعل او لاله متعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده
بل يمنع فردا قوله **قوله** فالوجوب والامكان اي تفصيل الدليل انه
لو كان له تعالى مثل اي شارك في الماهية فاما ان يكون هو الغير او ...
فهو باطل بدليل توحيد الواجب وسيقرره او ممكن في تمايز كل ... الواجب
والمثل حينئذ لا في خصوصه فاما ان يكون الوجوب والامكان من لوازم ماهيته
كل منهما مثل البياض ... سلب التركيب مطلقا للنفي مع ان لها عوارض ...
من الصفات والملكات فلزم اشتراك الكل في الكل فلزم اجتماع الوجوب
والامكان في كل من الواجب والممكن واما ان يكون الوجوب من لوازم الماهية
والخصوصية فظهر انه لو ترك قوله فالوجوب والامكان الى دليل ...
اول الامر كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الاخر بخصوصية فلزم التركيب
المنافي للوجوب لربما يوجد ان تعالى انه يجوز ان يكون الواجب هو مجرد
الخصوصية لا ما يجتمع لخصوصه كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروض
للعوارض لا النفس مع العوارض وايضا لو كان في الجزء المشترك واجبا
يلزم تعدد الواجب بل تثليثه ولو كان ممكنا يلزم امكان الواجب لان
امكان الجزء يستلزم امكان الكل البتة وكذا لو كان الجزء المختص واجبا
يلزم تعدد الواجب سواء كان المشترك ايضا واجبا ولا لان الجزء
غير الكل ولو كان ممكنا يلزم امكان الواجب وخلاصة دليل توحيد الواجب
على ما قرروه انه لو تعدد الواجب لاشترك افراده في وجوب الوجود
الذي هو غير خارج عن حقيقتها فيجب ان يتمايز بخصوصية فيلزم التركيب المنافي

للوجوب في افراده وقال ابن كمونة ان هذا البرهان يبيح استحالة اشتراك
وجودوا جبين مشاركين في الماهية ومع الجائز في العقل ان يكون في
الوجود موجودان يخص نوع كل منهما في تشخصه ويكونان مشتركين في
وجوب الوجود ويكون وجوب الوجود عرضيا لهما كالوجود المطلق
بالنسبة الى الوجودات الخارجية وقد تصدى الشارح المحقق ترحم
للبيان كل في الفصل الاول من السلك الرابع لم فوقان اردت الاطلاع
فارجع اليه ولكن هذا المنع لا يرد فيما نحن بصدده ابطال التوهم الاشتراك
في الماهية وظهر لك قوله فيما بعد وقدم الاشارة اليه والى دليله في
تو المسئلة فان قوله ملزوم التركيب المنافي للوجوب اشارة الى دليله و
لكن يرد المنع المذكور المنقول عن ابن كمونة فيما بعد والله اعلم بحقائق
الاشياء واسرار العباد **قوله** فتامل انه وجه التامل لانه انما يلزم
كون الواجب على التقدير معلولا لو لزم لان المحتاج الى العلة هو المجموع الاجزاء
ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء
كان مركبا من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزء مع استحالة احتياج الجزء
الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة للكل او لا وان سلم في رسالة
لا اثبات الواجب من وجوب كون الواحد المستقل في المجموع فاعلا
وكل جزء مستندا بالمركب من الواحد والممكن ويحتمل ان يكون وجه منع
استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه وعلى الاول لجواز ان يكون العلة هو
المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط وقد فصلنا
في تلك الرسالة ايضا اقول لا يتوهم الكلام منع احتياج المجموع الى علة مستند
بانه انما يلزم ان لو كان للمجموع وجود وراء وجودات الاجزاء بل

يلزم

بدله الفاعل

وجوده على وجودات الاجزاء كما لا يمكن منع احتياج السلسلة الغير
المتناهية الى علة سوى علل الاجزاء كما اورده بعض المحققين في تلك الرسالة
مستندا بانه ليس للشيء وجود غير وجودات الاجزاء وليس لها امكان
غير امكاناتها فلا يكون لها علة سوى علل الاجزاء فاذا وجد للاجزاء
عللها فهي بعينها علة الشيء اما فيما نحن فيه فظاهر لان للكل امكانا ليس
بشيء من اجزائه امكان حتى يكون امكان الكل مجموع امكانات الاجزاء
وكذا في السلسلة المفروضة لان للمجموع من حيث هو مجموع احتياجا
لكل جزء من اجزائه وان لم يكن بين الاجزاء ترتب واحتياج في صورة الترتب
يحتاج من حيثية بواسطة وبلا واسطة فلا بد للكل من امكان يكون
سببا لهذا الاحتياج والامكان كيفية نسبة الوجود فلا بد من وجود النفس
حتى يكون هذا الامكان كيفية نسبة وليس هو وجودات الاجزاء
لان كيفية نسبتها هي امكانات الاجزاء واثرها احتياجات الاجزاء
المستلزم لاحتياج الكل بواسطة وقد سنح لي هذا الجواب حين تعلم
الاستاد بهذا الدليل للتوحيد ومنع بعض من الحضار احتياج الكل
مستندا بالسند المذكور المشهور فقوى الاستاد كلامي لا بمعنى ان يكون
حكم الكل المجموعي مخالفا للكل الافرادي فيجوز ان يكون مجموع الامكانات
محلا حاجة لا يكون سلسلة الحاجة بين الاجزاء وليس منا قلنا مخالفة
حكم الكل المجموعي للكل الافرادي في غير المركب الحقيقي انما هو بان يكون حكم
مجموع احكام الاجزاء وفي الحقيقي يكون مخالفا بان يكون للمجموع حكما ليس
مجموع احكام الاجزاء وههنا كذلك لان للكل حكما هو مجموع احتياجات الاجزاء
وحكم اخر وهو الاحتياج الى الجزء مع قطع النظر عن احتياج الاجزاء نفعها

الى البعض فظهر ان الامكانات ليست مركبة حقيقة وليس الوجود فى الاحكام
حتى يلزم ان يكون الكل المجموع مركبا حقيقيا لان المراد من كون الشى ممتنع
على وجوده وليس الوجود كذلك لكن معنى الكلام فى الاحتياج لكل هو من
موجودات الوجود ام لا والظاهر انه ليس فيها تامل ثم لا نسلم ذلك
ان سلسلة الممكنات لما كان لها وجود او راء وجودات الاجزاء
فعلتها بحسب هذا الوجود ولا يجب ان يكون علة لاجزائها لان الاجزاء
وجودات تمام الجزء الهذا الوجود للكل بل وجودات الاجزاء
ممكنة محتاج الى العلة حكم وجود الواجب الجزء من المركب وعدم
الى علة وجود المركب فيجوز ان يكون جزء المركب علة له ولا يلزم علية
الشى لنفسه لان وجودات الاجزاء وجودات علله والمفروض
ان الجزء علة الوجود الخاص للمركب **قوله** قد اشير اليه فى الاية كونها
اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا
فصريح لان لفظ لو كما ورد فى موضعه وضع لامتناع الاول لامتناع
ويحتمل ان يكون الاشارة لاحتمال ان يكون المراد من الاله الحاكم
بل الواجب او المعبود ويحتمل ان يكون الاشارة باعتبار ان المراد
حصر الخالق ولانه نفى الجمع ونفى الجمع لا يستلزم الانحصار فى واحد
الا ثنين الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع دال على بطلان الاثنين
بلا فرق او بطلان الاولى وذلك لان الواجب اذا تعدد كان
اكثر من اثنين فاما ان يكون عدده فردا او زوجا فعلى الاول يكون
المراد لا صحابنا المحكي اكثر ان يكون الاشارة لاحتمال ان لا يكون المراد
الاله الخالق بل الواجب او المعبود لكن الملائم للاقرار التسلسل فلو كان

ليماتي

71

الخالق ثلثة فلو اراد احدهم الوجود يريد الاثنان العدم لا بحسب
معلوله الممكن فى الوجود والعدم فلو استحال عجز الواجب الاول مع ابعدد
مخالفة وهو الواجبان الاخران فاستحالة عجزهم على تقدير كونه اثنين
بطريق الاولى لتعدد الطرفين وفى جملة حال كونه زوجا لانه امكن
تعدد المريدين لاحد الطرفين مساويا لتعدد المريدين للطرف الاخر
اولا فعلى الاول فالعجز واستحالته مثله فى الاثنين **قوله** يستلزم امكان
التخالف اه لانه يمكن ان يريد احدهما وجود زيد فى وقت والاخر عدمه
فى ذلك الوقت والاظهر عجز الاخر ولا مانع عن ذلك الارادة الاول
ضرورة انه ممكن فى نفسه فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع
المتنافيين او العجز والاظهر امكان احدهما وامكان العجز محال كذا ذكره
قدس سره فى حواشيه على شرح حكمة العين فى المقابلة الابو حنيفة وردوا
برهان العلين وقال الاستاد روح الله روحه فى حواشيه ها هنا انه
اراد بقوله يمكن ان يريد المنشرط دوام الوصف سلمنا انه يمكن لكن لا يلزم
اجتماع الارادتين لجواز زوال ارادة الواجب الاول والارادة
المشروط بشرط الوصف فلانم انه ممكن **قوله** فيلزم العجز قلنا
ممنوع وانما يلزم لو كان عدمه ممكنا فان وجود زيد بشرط ارادة
احد الواجبين واجب وعدمه ممتنع فلا يلزم العجز ولا يلزم وذلك مثل
ان تعلق علمه تعالى او ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل
بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين
والا يلزم العجز فيستقيم الدليل على تقرير التوحيد ايضا نعم وقت وجود
زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم بدله لسكونه

الاجماع للكاتب وقت الكتابة لا بشرط الكتابة قوله واما الثالث
فلاستلزام الى آخره الثاني فلاستلزام اجتماع النقيضين يستلزم
ارتفاع النقيضين ايضا وكذا الثالث يستلزم ارتفاع النقيضين وارتفاع
يستلزم اجتماع النقيضين على عكس ذلك فان رفع كل واحد من النقيضين
يستلزم وقوع الآخر وكذا وقوع كل واحد يستلزم رفع الآخر فكل من الثاني
يستلزم كلا من الاجتماع والارتفاع وعلى الثالث يلزم مجموعهما ايضا
ايضا قوله فالجواب انه لا يخلو الى آخره اقول هذا الجواب يكون دليلا
تنزيلا انه الى هذا الدليل فما بنى عليه قوله رحمه الله لعدم تمام الاستلزام على
التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز الواجب عن
التاثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفي شيء منها لا يلزم فساد
بخلاف الصور الاول فانه يلزم فيه على الاحتمال الثاني والثالث فساد
لكن لا يخفى على المتامل انه على ما قرره الجواب الكلام انه يلزم امكان التعدد
ولكن سوال الجواب لعلا يكن كلام على السند يجب ان يقرر هكذا لو تعدد
الواجب فاما ان يمكن التخالف او لا فعلى الاول فكما ذكر المستدل
وعلى الثاني فكما ذكرنا فيلزم الفساد في بعض احتمالاته الغير صحيح الجواب
اجراء الى ابطال عدم التخالف والزام التخالف فالفساد لازم كما
ذكره قوله لو اراد الاستقلال الى آخره اي توارد الشيء بالاستقلال بدون
الاستعانة من الآخر ولم يحصل ذلك الشيء بارادته كما لا يحصل الشيء
بالعلة الناقصة وفرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
ولا تتوهم مع انه كلام على السند انه على مذهب من يقول بالوسائط وصدور
الواحد عن الواحد كما هو ثابت عن محققي الصوفية والحكماء يلزم العجز عن المعلول

الاول لان كلا من المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا لا بطلا ذاته
فيشمل استقلال القدرة لجميعها وعدم القدرة بالاستقلال على بعضها
بان صدور واحد اولا لا ينافي شمول القدرة عليها وصدور كل منها بالاستقلال
لزمه اجتماع النقيضين وارتفاعهما فان المقدور والممكن كل واحد
المقدورات لا الكل المجموع كما هو تحقيق في اخذ عدم العالم حيث يقال
شبهة ان جميع المقدورات الممكنة بحيث لا يشذ انها ان يكون منها بانه فلا نقض
لكن في الكلام في المجموعات المتناهية فانها ممكنة تحت قدرته ايضا ان يترفع ذلك
مع قطع النظر عن ان كلا من المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا فانه لا تنقض
فيه يكون المعلول الاول مقدورا بالاستقلال والبواقي مقدورات له
بواسطة معلوله بلا واسطة او بواسطة واحدة او بوسائط لا الى
الاخر لكن معلولا ولا مقدورا له واما كونها كلاما على السند فقد مر في
الحاشية السابقة قوله بطريق حلول الشيء الى آخره واما الحلول بطريق حلول الجرد
والمجرد اذ مقدم لذلك الاخر كما جوزه الامام وقدح في حصر الحلول
والحمل فلا يجري فيه شيء مما ذكره هاهنا قوله اما ان يقولوا الحلول ذاته
المسيح الى آخره وتوهم حلول الذات في البدن قول النصارى تدرع اللاهوت
بالناسوت المراد بالناسوت النشاءة الانسانية وكذا قولهم صلب الناسوت
ورفع اللاهوت قوله فقال عيسى من انا الى آخره وامثال هذه الكلمات
كثيرة في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن سلطان العارفين
ابي يزيد البسطامي قدس الله تعالى اسراره كقوله ليس في جبتي سوى الله
وسبحاني ما اعظم شاني وكما نقل عن رئيس الموحدين وامام المتقين امير
المومنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه في بعض خطبه انا الذي لم

صح

واماله كثيرة قوله كانوا يسمون المبادي بالآباء قوله وقيل على قول
عيسى عليه السلام اني ذاهب الى ابي وابيكم يبعث لكم الفارقليطا
حيث قال وابيكم فانه بالاتفاق لا يقول احد بحلوله في غير عيسى الفارقليطا
بالفاء ثم الراء المهملة المكسورة ثم القاف الساكنة ثم اللام المكسورة ثم
الياء ثم الطاء ثم الالف المقصورة لفظ عبراني ومعناه الفارق
بين الحق والباطل قوله كجبريل في صورة دحية الكلبي انه يظهر من تمثيلهم
انهم قائلون بتجرد جبرئيل وعدم كونه جسما كما يقول به الحكماء من انه جوهر
مجرد وهو العقل الفعال وبلسان الشرع جبرئيل والامر يطابق المثال اذ
المثل الامالة وبل البعيد قوله لا بد ان يكون من صفات الكمال والا
يلزم اتصافه تعالى بالنقص قوله لو لم يكن حال الحلول الخ اقول لانه لو
لم يكن مسبوقا بكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف
في وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب
ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مسبوقا
بزوال شيء من تلك الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال
في ذلك الوقت وقد قررنا فيما سبق ايضا قوله بل قد يدعى الخ كان
متوجها على قوله بان الاضافات ليست من صفات الكمال اذ يجب
ان لا يتصف بها الواجب تعالى اصلا والحال انه متصف بها وانحلال
اخيرت ساعة بقوله بل قد يدعى ان حاصلا ان الوجود الازلي للاضافات
لاستلزام قدم الممكنات المستلزم لعدم احتياجها الى الواجب بالعدم كمال
نقص فلا يتصف بها الواجب مع ان الوجود الحادث لها فلا يستلزم
قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به اقول بعدما مر لا يخفى ذلك

ان الازل

ان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيكون للحدوث
اول معين متصل بالازل كما قرروا هو الزمان الغير المتناهي في جانب
المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ لزمان حدوث
فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث اخر فاذا اوجد الخالق تعالى بدنا
اليوم مثلا واتصف الواجب تعالى بالخالق لهذا اليوم لزم النقص في الامس
لعدم اتصافه به في الامس واذا اتصف في الامس لزم النقص
لعدم اتصافه تعالى بها قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو
زمان الحدوث ومع هذا لا يكون اول زمان الحدوث ينتفي النقص بانتفاء
الاضافات بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده
وهو قوله على انه يمكن ان تعالى وجود العالم في الازل ممتنع الخ
فان كان امكان وجود الحادث يستلزم تحقق اضافة في وقت
معين يلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى فلعل الحق الجواب
ان يلتزم قدم الاضافات لا اتصاف الواجب بها ازلا و
ابدا وان تعالى كامل بتحقق الاضافات لكونها من الواجب بذاته
كان ثبوتها له مع الا انه على السواء فتعلقها في الازل والابد
وجود الحادث في وقته وتقدم ما قبله على تقدير لكن يكون العالم
معطلا ولا يمتنع الهدى قوله يطلق الاتحاد على ثلثة الخ اقسام
الى ان الاتحاد الذي يستدل على امتناعه هنا هو هذه الثلثة
فاحتمال الاتحاد بوجه اخر بغير ما كما هو حلول مجرد في جوهر مجرد
او حيث يحتمل ان يحتاج الحال الى المحل ولا يكون الحال في محل ما
في الاول وان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر وان يكون الحال

متقوما للمحل والايكون المجموع المركب جسما فعليك بابداء احتمالات فى

قوله ودعوى الاحتياج او الانفعال اه آن منع الانفعال بين الاجزاء

المادية للتمثيل فكيف يمكن القول بعدم انفعال الشىء من بعضها عن

بعض فى فيضان الصور النوعية على الموضوع الذى تابع للمزاج والتابع

للانفعال والكتب مشحونة ولم يعل عن احد ولا خلاف فيه وان منع

الانفعال بين الاجزاء المادية للتمثل له مع تسليم المثال فليس كما

نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد كما مر الاشارة فتامل

قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل اه قال السيد قدس سره

فى حواشى حكم العين نقلا عن شرح الملخص لفظ الجوهر يقال بالاشتراك

اللفظى على معان اربعة الاول الموجود الغنى عن المحل والواجب تعالى جوهر

بهذا المعنى الثانى الماهية التى اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع

وبهذا المعنى يقتضى زيادة الوجود على الماهية والشيخ ذهب الى ان

وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق الجوهر عنده والامام الى ان وجوده زائد

فيتناوله والثالث القابل للصور والحكماء اتفقوا على انه تعالى ليس

جوهرا بهذا المعنى بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى الرابع الشىء

الذى يتعاقب عليه الصفات والحكماء على امتناع تعاقب الصفات

على ذات الواجب هذا اجمال ما فصله هناك وقد يطلق الجوهر على الذات

والحقيقة ولا خفاء فى تناوله للواجب انتهى بعبارته والمعنيان اللذان

ذكره الشارح من المعانى الخمس المذكورة مجموع معانيه سبقه قوله وصح

بكونه جهة الله تعالى وتقدس حقيقة من غير تجوز قال الامام حجة الاسلام

فى كتابه المسمى بفصل التفرقة بين الاسلام والزندقة بعدما بين حد...

وراه

والايات والاحاديث بحيث لا يلزم منه الكفر الى ان قال وقال احمد بن

حنبل رض ثم قال وسمعت الثقات من ائمة الحنابلة ببغداد ان احمد رح

انه صرح بتاويل ثلثة احاديث فقط احدها قوله عليه الصلوة والسلام

الحجر الاسود يمين الله فى الارض والثانى قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين

من اصابع الرحمن والثالث انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن

ثم قال وانا اتعجب احمد رح على تاويل الاحاديث الثلثة لانه لم يظهر

عنده الاستحالة الا فى هذا القدر لانه لم يكن ممعنا فى النظر ولو امعن لظهر

له ذلك حسن الاختصاص بجهة فوق وغيرها مما لم يأوله الاشعرى والمعتزلي

الزيادة بحثهما جاوزا اليه تاويل ظواهر كثيرة ثم قال ويقول الحنبلي لا برهان

على استحالة الجهة اختصاص البارى تعالى بجهة فوق ويقول الاشعرى لا

برهان على استحالة الرؤية وكان كل واحد لا يرتضى ما يذكره الخصم ولا يراه

دليلا قاطعا وكيف ما كان فلا ينبغى ان يكفر كل خصم بان يراه غالطا

والبرهان نعم يجوز ان يسميه ضالا او مبتدعا من حيث انه ابتدع طريقا ولا

لم يعهده من السلف التصريح به وان ما هو المشهور فيما بين السلف انه

تعالى يرى فقول القائل لا يرى بدعة وتصريحه بتاويل الرؤية بدعة

بل الاظهر عنده انه يمكن الرؤية بمعنى مشاهدة القلب ولكن ينبغى ان

لا يظهره ولا يذكره لان السلف لم يذكروه ثم قال ولكن عندي هذا

يقول الحنبلي اثبات الفوق لله تعالى سبحانه وتعالى مشهور عن السلف

ولم يذكر احد منهم الى ان خالق العالم ليس متصلا بالعالم ولا

منفصلا ولا داخلا ولا خارجا وان الجهات الست خالية عنه

وان نسبة جهة الفوق اليه كنسبة جهة التحت اليه فهذا قول ممتنع

ولتقدم

أو البدعة عبارة عن إحداث مقالة غير مأثورة عن السلف ثم قال
وجوابه وعند ذلك ينبغي لك أن تنبه أن ها هنا مقامين أحدهما مع عوام
الخلق والحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا والحذر عن
ابداع التصريح بتأويلات لم تصرح بها الصحابة وحسم باب السؤال رأسا
والزجر عن الخوض في الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة
كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين متشابهتين فعلاه
بالدرة وكما روي عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاستواء فقال الاستواء
معلوم والإيمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة المقام
الثاني بين النظار الذين اضطربت عقائدهم الموروثة فينبغي أن يكون
بحثهم بقدر الضرورة وترك الظاهر بضرورة البرهان ولا ينبغي أن يكفر بعضهم
بعضا بأن يراه غالطا فيما يعتقده برهانا فإن ذلك ليس من ارتياب السهل
المذكور أقول فالتوفيق بين حكم المولى بتأويل الرؤية بما لخصه العقلية
وحكم الأشعري بتأويل الجهة هو كون الأول مع هذا دون الثاني كما قال
الحنبلي والذي يفهم من كلام الإمام بيان المقامين أن الأولى ترك
التزام ما نقل عن السلف فالقول به مع العوام بدعة وأين علم أن المولى يقول
بتأويل الرؤية عند العوام ولو سلم أنهم يقولون عند العوام فالقول
بتأويل الجهة أيضا مصرح عند القوم قوله ولا نطمع فيكم أي لا نطمع
في الكلم ومخاصمتكم قوله إنما تحصل بالمحاذات والقرب الذي عدم
القرب المفرط وعدم البعد المفرط وعدم توسط جسم كثيف بين الرائي
والمرئي وكون المرئي مضيئا إما بذاته أو بغيره وكونه كثيفا بحيث يمنع من
نفوذ الشعاع والإشارات كالنواظر والشفاف وبعد هذه كلها

فالرؤية

فالرؤية إما بخروج الشعاع من البصر سواء كان مخروطا مصمتا أو
مخروطا مركبا من خطوط أو خطا على أن البصر سريع الحركة قاعدة مخروط
والقاعدة تطلق أي تقدر على سطح المبصر وهذا كله مذهب الرياضيين على
الاختلاف ومعنى أفلاطون وإما بالانطباع أي انطباع صورة
المرئي في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين
ومنهم أرسطو وإما أن يتكيف الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي
بكيفية الشعاع الخارج عن البصر فيكون آلة للإبصار كما هو طائفة من
الحكماء وإما بإضافة إشراقية بين العضو والمبصر مشروطا بالمقابلة
وارتفاع الموانع كما ذهب إليه الشيخ المقتول وقال أثير الدين المحقق في
شرح الهياكل إن لكل من الرياضيين والطبيعيين حججا ومنها قصصا
ولأجلها ذهب الفارابي في رسالة الجمع بين رأي أرسطو وأفلاطون
إلى أن غرض كل منهما البتة على هذه الحالة الإدراك وضبط الآثار
في النفس لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وإنما اضطر إلى
إطلاق اللفظين لضيق العبارة ثم قال وهذا أوجب ما اختاره
المعلم الثاني الشيخ المقتول من أن الإبصار إنما هو بإضافة إشراقية بين النفس
والمبصر مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع انتهى فرجع كل المذهبين
أيضا إلى الإضافة المذكورة ولهذه الإضافة المذكورة الأولى قال الإبصار
إنما يمتاز عن العلم عند القائلين بأن العلم إضافة بأن الإبصار مشروط
بالمقابلة دون العلم فالإضافة المذكورة عند انتفاء المقابلة
العلم وقال شارح التجريد لا نزاع للباقين في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين

نخ المقدم

او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا
الشمس مثلا بجدار او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين
كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من
الادراك فوق الاولين نسميها الروية ولا نعلق في الدنيا الا بما هو في
جهة ومكان فمثل هذه الحالة هل يصح ان يقع بدون المقابلة وان يتعلق بالذات
المتعالي منزه عن الجهة والمكان ام لا ولا يخفى عليك ان كلام [illegible] يرجع
الرجع الى النزاع اللفظي لان القائلين بالانكشاف التام لا يقولون بحصول
للانكشاف حتى لا يكون فوقه من الانكشاف فات انكشافا تاما وكذا القائلين
بالروية لا يقولون بتاثر الحدقة والانطباع ولا بخروج الشعاع او نحو
اخر من الوجوه المذكورة للروية فالاولى ارجاعهما الى النزاع اللفظي والله
اعلم بحقائق الاشياء **قوله** ولا يلزم من كون تلك اه وكذا لا يلزم
من كونها شرطا وادراك الجسمانيات ان تكون شرطا في ادراك المجردات
ولا يبعد ان يراد من هذه النشاءة نشاءة الجسمانيات ومن نشاءة
الاخرى نشاءة المجردات فايهما يراد جاز اجتماعهما وانفرادا **قوله**
كالاصوات والطعوم والالوان وقد مر الكلام منا في رفع استبعاد
في مقام تحقيق الفرقة الناجية فارجع اليه **قوله** الاول ان سوال موسى
الروية اه اجابت الاشاعرة عن منع كون الروية ههنا بمعنى الابصار
لجواز ان يكون بمعنى العلم بوجوه الاول انه لا يكون الجواب ح مطابقا
للسوال لان قوله تعالى لن تراني نفي الروية لا العلم الضروري بالاجماع المومنين
او لا يمكن ان يحاب . والجواب عن السوال بالعلم الضروري بنفي الابصار
اشارة الى انه لم يعرف موسى من مراتب العلم بالله تعالى الا مرتبة الابصار

فطلب علم كانه طلب الابصار لانه لم يعرف منه مراتب العلم شيئا فاجاب
الله تعالى بقوله لن تراني بمعنى نفي الابصار اشارة الى قرب موسى عليه السلام
[illegible] به علما ضروريا مع انه لخاطره وذلك لا يعقل لان المتمني طلب شيء
لم [illegible] الثالث هذا اول يمكن ان يقال ان مراتب العلم الضروري متفاوتة
فيجوز ان يطلب مرتبة فوق ما حصل له وان لم يعرف في نفس الامر مرتبة
فوقه سواء علم موسى لعلو مرتبة علم فيكون طلبه اشتياقا واظهارا
للشوق او للطمانينة كما في قصة ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام
او لم يعلم فلكون طلبه اعتقادا للتحصيل مرتبة اخرى وعدم العلم بهذا القدر
لا يقدح في امر النبوة كيف وقد قال افضلهم صلى الله عليه وعليهم وسلم
ما عرفناك حق معرفتك وحال الجواب بقوله لن تراني على التقدير
على ما قلنا ظاهر الثالث انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها
بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الروية اقول يمكن ان يقال
لما استعار الروية للعلم استعمل النظر المترتب عليها بالى ترشيحا اما في النظر
او في الى وقد منعوا الوجوه اخر واجابوا باجوبة يطول الكلام بذكرها
وتفصيلها واشار [illegible] بقوله ولا مجال للقول بجهل موسى الى
جواب ما قالوا من ان لا يتوقف على العلم بمسئلة الروية فيجوز ان
يكون للاستقبال [illegible] العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه
المسئلة فسئل لوقامه وطلب العلم او خطرت بباله وكان باطلا
طالبا للحق فاخر [illegible] السوال للتنبيه على الحال واجيب بان الزام
ان [illegible] المصطفى [illegible] في معرفته تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد
المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام من ابعد الشنعاء والطريق الوجاء

الوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ومن اراد زيادة تفصيل فليرجع الى
الشرح الجديد للتجريد في المقصد الثالث **قوله** على استقرار الجبل وهو امر ممكن
ونقل انه اعترض بانه لو علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون
لكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة التزلزل والاندكاك ولا
امكان الاستقرار حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
قيد بحال السكون او الحركة والاعتراض اختلال في الكلام فان محل استقرار الجبل
من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدلالة
الفاء وان طارد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط
لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا
يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه الجزاء وقد يتوقف
عليه الشيء وما جعل مع الاوهام ما علق صدق عدم وانتفى الاستقرار حال الحركة
ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون اقول لمانع ان يمنع امكانه لجواز ان
يكون المعلق عليه الاستقرار بشرط الحركة والاندكاك فالنظر في حال الاختلال
والكلام بل يلزم ام لا فان لزوم ليس بظاهر **قوله** كالطول والعرض
بعد ابقاء كون الطول والعرض جوهرا اعلى تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
كما هو مذهب الاشاعرة وانحصار المحل في على تقدير كون الطول والعرض
عرضا وواحدا من الاجزاء فيلزم انقسام الجزء الذي لا يتجزى او في كل
واحد فيلزم قيام العرض الواحد بالشخص بمحال متعددة مع انقسام الجزء
ايضا ولكن الكلام في الجزء اثباتا ونفيا مستغن عنه وعدم انحصار المحل في
واحد ظاهر لجواز القيام بكل المجموع ومع قطع النظر عن هذا كون الطول والعرض
عرضا محل تامل فان القائلين بوحدتهما لا يقولون بعرضيتهما وان

نقل عن البعض فالاحتمال باق على اي حال ويندفع به كلما هو قيل الدليل
اذا اثبت منهم القول بها **قوله** بل هي شيء مشترك بينهما اقول بعض
حول من علة مشتركة كما فعل امام الحرمين حيث بين المراد من العلة للسائل
علم ان صحة الرؤية امر اعتباري فيجوز ان يكون علة ايضا اعتبارية فان
متعلق الرؤية يجب ان يكون موجودا والمتعلق عن العلة والكلام فيه ولئلا
يرد ان المعلول الواحد النوعي يجوز ان يعلل بعلل مختلفة فانه لما كان الكلام
في متعلق الرؤية وتعلق بالبديهة اما قد نرى شبحا من بعيد ونتردد في
هويته من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا انسانا او فرسا
فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي
بها الافتراق قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات
امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية ايضا وان
المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجود
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل
اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وللسائل ان يرد انه على تقدير كون الوجود
علة الرؤية واشتراكه بين الجميع لا يلزم صحة رؤية الواجب لجواز ان يكون
خصوصية الواجب مانعا وخصوصية الجوهر والعرض شرطا وجاز
الدفع ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا ضروري لعدم قابل لا مع صحة
الرؤية الا ذلك **قوله** فلم يبق الا الوجود الخ قال الامام الرازي
من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلافات
المختلفات بل نعلم بالضرورة وهو مكابرة لا نرتضيها بل الوجود

على الصحيح كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى وذلك اما لان الوجود على تقدير
كونه مشتركا معنويا كما هو مذهب جمهور الاشاعرة والحكماء والمولى
لحب ان يكون امرا اعتباريا على ما بينوه فلا يصح ان يتعلق به
الرؤية كالامكان والحدوث والبحث على تقدير حصول الدليل الزاما
كما هو الامدى ويقول الشارح بعد هذا القول وقيل ان الشيخ الى ظاهر
لان الخصم قائل باعتبارية الوجود فكيف يلزم على كون الوجود مصححا
للرؤية مع تساوي الامكان والحدوث عنده واما لان اختلاف
المختلفات مع غاية البداية سواء كان الامر المشترك مرئيا ايضا اولا ونقض
الدليل بصحة المخلوقية وصحة الملموسية بانهما مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا امر
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب واجيب عن
النقض بصحة المخلوقية بانها امر اعتباري محض لا يصح علة وليس ما يتحقق
عند الوجود ودليل واما النقض بصحة الملموسية فقوي قال الفاضل
القوشجي اقول كما ان علة الرؤية شيء يمنع كونه مرئيا بعض كونه من الامور
العينية لا لحكم الاعتبارية المحضة كذلك علة الخلق شيء يصح كونه مخلوقا فيمنع
كونه حالة في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا يمكن مخلوقة
والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية انتهى كلامه اقول
والعجب من هذا الفاضل انه كيف لم يفرق بين صحة المخلوقية المقتضية لان
لا يكون المخلوق موجودا والا لزم تحصيل الحاصل وبين صحة الملموسية
التي هي فرع الوجود وليس المراد من صحة الامكان الذاتي قوله وقد ثبت
وقوع رؤيته في الاخرة انه لظهور موته وهو مسلم لجوازه كما مر
بعد بيان الاجماع على وقوع الرؤية ان المقصود من الادلة العقلية الدالة

على الوقوع

71

على الوقوع اثبات جواز الرؤية مع ان وقوع الرؤية يطلب في نفي
قال الكم وهو ثابت مرئي للمؤمنين يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة وجهة
الا ان يقال كما هو الظاهر المقصود اثبات وقوع الرؤية الا انه اعاد
جواز الرؤية للرؤية من الوقوع لانه مقصود بالاصالة قوله ورد
وتأمل ومعنى النظر والتامل ان هذا الكلام فلانه على المسافة اذ
تقولون يوم القيامة لاهل الجنة انظرونا نقتبس اي نصيب وناخذ من نوركم
فالانتظار من المؤمنين لانه سببه ولهذا فسره بعضهم اي انظروا السنا
في الجملة مقدرا بتقدير الى قوله وليس بمعنى الانتظار انه اشار الى
منع المعول على الاستدلال والجواب عنه اما المنع فلانه لا نسلم ان
لفظ الى صلة النظر بل هو واحد الالاء ومفعول النظر بمعنى الانتظار
وثانيا انا لا نسلم انه صلة النظر ولكن النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار
قال الشاعر شعر وشعث ينظرون الى بلال كما ينظر الظماء
الغمام شعر ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام بوجب
المرء على الانتظار ليطلع النشر والشعث جمع الاشعث اي الحزين
وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقال كل
الخلائق ينظرون سجاله قوله نظر الحج الى طلوع هلال اي ينتظرون على انه
انتظار الحجاج ظهور هلال والجواب ان انتظار النعيم ومن حج قبل
الانتظار موت او فلا يصح للاخبارية بشارة كما اشار اليه الشارح
على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وهذا لحمل الآية على احد من انواع التعبير في
القول الاول وان شاء دل اجمعوا على خلافه وكذا الدليل لا احتمال الحمل على

الاثبات على عدم

المنع في الاول يرون بلالا كما يرون الطلال نما ووجوه يومئذ الاشفاق
و في الثاني ناظرات الى جلاله واثر رده من الفرس والطوع الصادر دون
من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين وذكر بعض الرواة ان
الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع
مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال من بني حنيفة لانهم
نظروا بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة فالجواب ظاهر وقوله انكم
يرون سبحانه ويجوز النظر المؤدي الى الصفة في الرؤية كما مر آنفا **قوله**
على وقوع الرؤية كونها الآيات والاحاديث الواردة فيها عظم
حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم **قوله**
كما يرون القمر ليلة البدر اذا التشبيه على تقدير كونه مرادا انما هو في الرؤية
اي رؤية الرب مثل رؤية القمر مثلا اي يقال رؤية الشمس مثل رؤية القمر
ولا يلزم منه انه جسم كالقمر والشمس بل انما هو رؤية من رؤيتها
فانظر الى التشبيه الذي اورد بناه **قوله** والله تعالى منزه نفى الى
استدلال ثان منهم بهذه الاية على عدم الرؤية وما قيل من التصريح اه جواب
عن الاستدلال الثاني بعد تسليم انه لا تصريح في نفي الرؤية بطريق المقابلة او
اتصال الشعاع او الانطباع وكذا لا تصريح في سلب ذلك المعنى عن الكل في
بعض الاوقات وانما الاخير اشارة بقوله ولان عدم رؤيتها في الدنيا الخ
قوله لانه لو امتنع الرؤية اه اقول لا يرد ان الامتناع لو كان
لزم لحجاب الكبرياء لا للذات الرؤية كما هو ظاهر بكون التمدح على تقدير
الامتناع اشد واعلى واولى كما يقال في العرف حين يراد بيان
شوكة شخص ان فلانا لا يرى من حيث امتنع ملاقاته ورؤيته لا لشك

هذا امتناع الرؤية

ان فرادهم من امتناع الرؤية المتعلقة بذاته تعالى لذاته تعالى لا لادراك الرؤية
تامل على انه قد يمدح بنفي المثل لقوله تعالى ليس كمثله شيء والشريك كقوله
هو الله الذي لا اله الا هو مع ان المثل والشريك ممتنعان لذاتهما **قوله**
وما ليس كذلك ليس بمراد اه اعلم ان الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة
في افعال العباد بحسب ارادة الواجب وعدمها في امرين احدهما ان الاشاعرة
يقولون كفر الكافر بارادة الله تعالى والمعتزلة لا يقولون به وثانيهما ان الاشاعرة
يقولون ان الله تعالى لم يرد ايمان الكافر والمعتزلة يقولون اراده ولكنه
لم يقع فقوله اي الشارح فكل كائن مراده اشارة الى رد الخلاف الاول
وقوله وما ليس بمراد ليس بكائن اشارة الى رد الخلاف الثاني
من المعتزلة وهذه المقدمة الثانية انما تلزم من قوله بانتفاء **قوله** كائن بطريق
عكس نقيضه **قوله** اه اما من كون كل كائن مرادا ولما كان احد النقيضين
مرادا للواجب لتعلق الارادة بالنقيض الآخر **قوله** على ان الزام رعاية
الحكمة والمصلحة لاحب عليه اه اقول لما كان منع الواجب على المذهب الثاني
ما تركه مخل بالحكمة معنى الوجوب ليس انه يستحق بسبب تركه الذم او الملامة يقدره
كما في المذهب الاول والثالث بل يكون معنى الوجوب على هذا المذهب
تركه اخلال الحكمة لان ترك الاخلال واجب من تعالى عن مثل الوجوب
بعد ذكر الكلام والبيان في المرتبة الاولى محرم وجوب رعاية الحكمة والحكمة
عليه تعالى بالمعنى الاول والثالث لا يخرج هذا المذهب انما هو عدم رعاية
الحكمة لا عدم الوجوب بالمعنى الاول والثالث بل هذا المذهب يوافق مذهب
الاشعري وعلى هذا ظهر لك ما في الوجه الاول ايضا الا ان يرجع النزاع الى الاختلاف
مثلا الى كون اللطف مما في تركه اخلال وكذا الى كون الاصلح مما في تركه اخلال

الحكم بل الحق وهذا المذهب ان نقول وليس فيما ذكرتم من الوجوب شيء والوجه
علامة فيه كما قال في ابطال المذهب الثالث تامل **قوله** بالنظر الى
التشخص اه فلا يمكنهم ان يقولوا ان في خلق الكافر والفقير مصلحة بالنظر الى نظام
الكل وكذا في القاء السلطان واقداره مصلحة وحكمة نظرا الى نظام الكل
حيث كل كما يقول به الحكماء ولذلك بحث الجامي في جواب الاشعري والقول
بالاصلح بالنظر الى نظام الكل واقع من الصوفية ايضا وقول لسان الغيب
حافظ الشيرازي قدس سره   در كارخانه عشق از كفر ناگزير است
آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد ظاهر في هذا المعنى ويقول اهل التحقيق ان العالم
بدن واحد والموجودات اعضائه وكل ما وقع في العالم التقى مصالح
هذا البدن والقتل والافناء بين الموجودات مثل الفصد والحجامة
العين مثلا فان البدن يدرك الالم ويتاذى فيه ولا يبالى به لاذونه
قوله وترك الاشعري مذهبه لان الحق ان الاطلاع على خطاء المجتهد في
موضع واحد كيف يكون منشأ الاعراض عن مذهبه بالكلية او ان
فان الخطاء في موضع لا يستلزم الغلط في المواضع الاخر ولم يدع الاشعري
على ان المجتهد لابد ان يكون بريا عن الخطاء مطلقا فان المجتهد قد يخطئ
قوله والعوض على الالام التعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالتفضل
ان نفع لفضل وغير سابقة استحقاق والجزاء نفع مستحق فقوله مستحق
لخروج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال لخروج
الثواب ومن الوجوه التي يستحق بها العوض عند المعتزلة انزال الالام بالعبد كالمرض
ونحوه فانه يجب على الله تعالى عوضه والالكان ظلما والظلم قبيح ممتنع على الله تعالى ومنها
تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير ومنها انزال الغموم

بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر لا الغم المستند الى العبد فانه
لا عوض فيه على الله تعالى ومنها امر الله تعالى بايلام الحيوان ايجابا او ندبا كالذبح
في الهدي والضحايا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وهوام الفلاة من
الاحراق او القتل صبيا فان نشر ورواه حرقا او شهد احد بالشهادة
فقتل نسبتها الى القاء الصبي في النار وقتل في الاول واجب في الحكم من خلاف
العادة والله تعالى منع من القائه ومنها ما عنه فضل الملح كما نراه ومن الالام
فلهذا اوجب على الملقى العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود
اوجبوا شهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصار والكان
مثله **قوله** يلزم جواز تعالى جواز الكذب والخلف اقول ان اريد جواز
بالنظر الى ذات الواجب تعالى او نظرا الى ذاتيهما في الملازم جواز القياس
بالنظر الى العفو لزوم لهما وان اريد جوازهما مطلقا او بالقياس الى ذات العفو
فاستثنائه ممنوع فان المحال بالذات قد يكون ممكنا بالقياس الى الممكن بالذات
الممتنع بالغير وقد فصل المحقق الشريف الامكان بالغير والامكان بالقياس الى
الغير ورفع الممتنع للغير سواء كان علة اللزوم ذلك الغير اولا ومنع الامتناع
ان يكون الغير علة لزوم الممتنع كما يحل وجوده وعلى هذا القياس وان اردت
بعض التفصيل فليرجع الى حواشيه قدس سره على شرح حكمة العين وفي المقالة الرابعة
من دليل اثبات العقل **قوله** في بعض النسخ ونحن نقول الى وقوع في المتن
لعلا اشارة الى جواب اخر على تقدير تسليم عدم الفرق بين الاستحالة
الوجوب بانه لا استحالة عقلا عندنا في شيء والشرع ايضا منفي عنه
فعلى تقدير لزوم الخلف لا استحالة فيه فيكون وجوه العقص الى ابطالكم لا يجوزان
الاشاعرة ايضا يقولون بالحسن والقبح العقليين لا بمعنى استحقاق الثواب

العقلي
القبح م
والمدح والذم والثواب والعقاب بل يمنع اتفق علماء بنيء عم ريب والحمل
بالمعنى الذي هو عدم الكمال ولا يجوزونه في حقه تعالى ومنع كون الخلف
والكذب مثل الجهل لانحصار ... فالاولى النسخ التي ليس فيها قوله ولا يجوز اه
قوله وقد قال انه تعالى ان يحمل ان يكون محط الايراد منع المحققين
ويكون هذا وجه كلام المحققين ويحتمل ان يورده على انه ايراد اخر قوله
واما اذا لم نقل باحد الوجهين الخ لم نتوجه الى التصرف في معنى قوله
لا يبدل القول لدي بان تخصص القول بالوعد او يراد القول المعهود
هو الكلام النفسي الى غير ذلك لان سابقه وهو قوله تعالى لا تختصموا لدي وقد
قدمت اليكم بالوعيد صريح في ان المراد ليس سوى الوعيد بان لا
الوعد ... والجواب يتوجه الى الجوابين المذكورين فيما سبق احدهما بالنوعين
الاستحالة والوجوب وثانيهما على ما في بعض النسخ يمنع الاستحالة العقلية والشرعية
وحقه تعالى لان بناء الكلام هنا ليس على لزوم الاستحالة والاستدلال
على الوجوب حتى يمنع الاستحالة او استلزامها الوجوب بل بناؤه على انه
يلزم التبدل وقد قال انه تعالى لا يبدل القول لدي ولا يخفى عليك ان هذا يجوز
الخلف في ايات الوعيد بجواز الخلف في هذه الاية وايضا لانها ايضا في جواز
الوعيد فان تشبث بالاستحالة والنقص على الاول المذكورة هناك
فيكون الجواب بما ذكره هنا بقوله اللهم الا ان يخص ... فقط فان الوعيد كلما
كان اشد كان خلفه اظهر في اللطف والكرم وفي الفضل والاحسان
اتم كما قال صاحب القصيدة البردة بيت لعل رحمة ربي حين يقسمها
تاتي على حسب العصيان في القسم قوله نظرا الى توقف الفضل للاتي موقف
العدل فان كل من كثر عصيانه كان الوعيد في حقه اشد لانه في كل عصيان

بتوقف

الاجوبة م

ترمة

الجزء ١١

١٨

اتى به في كل مرة او عد بالعقاب فكان الوعيد في حقه كثيرا قوله لا نشكر
اهل قليل من نعمه فان الشكر واجب في مقابلة النعم عقلا عند المعتزلة
فالشكر جزاء النعم وهو لا يفي بمقابلة قليل من النعم فكيف يكون سببا لحق
يستحق بسببه عوضا اخر مع ان الطاعات كلها فضله تعالى على ما هو المحققين عند الاشاعرة
ومذكور هنا بطريق المنع وجواب استدلال المعتزلة قوله لا نكر ولو
منه ان الكل ملكه ويفعل في ملكه ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وغير ذلك
قوله وهو وضع الشيء وضع الشيء في غير موضعه اللائق اما لانه
محكوم لغيره كخدام السلاطين الظلم فيضع الظلم منهم بامر السلاطين و
لا يتصور مثله في حقه تعالى لانه احكم الحاكمين واما لانه لا يعلم موضعه
الذي غير موضعه اللائق به فيضعه في غير موضعه وهذا لا يتصور في حقه تعالى
ايضا لانه علام الغيوب واما لانه عرفا دركا على غير موضعه موضعه كمن
حمل حجرا ثقيلا ولم يقدر على حفظه فسقط من يده على رجله او على غير
لائق به وهذا ايضا لا يتصور في حقه تعالى لانه اقدر القادرين فهذا الكلام
منه وكالجزء منه قوله فكلما وضعه في مذاق المعتزلة في انفسها حسنا و قبيحا
وموضع مناسب وموضع غير مناسب بل الحسن ما امر به والقبيح
ما نهى عنه ولا معيار للحسن والقبيح قبل نهيه وامره فالوجدان تعالى العالم بكل للا
في انفسها حسنا وقبحا وموضع مناسب وغير مناسب كان الحاكم في
الحسن ما هو حسن عنده والقبيح ما عينه للترك وهو عند الاول المعتزلة فانهم
يحسن الاشياء وقبحها في انفسها لا منسوبا الجور والظلم اليه في فعله
ويقولون كل ما هو جور وظلم وقبيح لكونه عالما قادرا حكيما لا يفعله
وانما يفعله غيره تعالى والاشاعرة يقولون مع خلق جميع الاشياء لا ...

عدم

شياء م

المحجور وظلم فلعل الوجه الاول للمتوله والثانى منى قوله والغفو الامحو اعلم
نحو طور الاشاعرة **قوله** ان العلة الغائية علة فاعلية فاعلية العلة الفاعلية
لا نزاع فى العلة الفاعلية بمعنى ما لاجله الفعل فانها علة ما نقله عن الشيخ وجمع
انه اراد فى حواشيه على شرح التجريد اعم من ان يكون ذلك الشىء من الامور
الحاصلة المترتبة على الفعل او امرا خارجا اعم من اللون والترتيب وان ذات
الواجب تعالى علة غائية لمعلوله بهذا المعنى فانه ذاته القدسية بالذات للعلة
الغائية كما هى علة غائية ان تكون علة لسائر العلل وبوجه الهام جهة ان
معناها قد يكون واقعا فى الكون اى يكون معلولا لان المعلول لاجلها
يحب الحاجة وما وقع فى كلام ارباب التحقيق من الصوفية ان الواجب غاية
الغايات بهذا المعنى العام انما النزاع فى العلة الغائية الباعثة للفاعل المؤثرة
وفاعلية الفاعل المترتبة على المعنى الخارج كالجلوس على السرير المتبعة
اليه **قوله** لا الحاكم الوصى لانه تعرف فى ملكه كيف شاء ويفعل ما
يحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل على ما اشار اليه المصنف بقوله الفضلاء وحجز
بعوان رعاية الحكم ليس واجبة له تعالى بل احسان ويفضل منه تعالى فلحج
مراعاة الوصى لما توهم انه تعالى شىء من النقص جل كبرياؤه وارى الحاكم
لم تقع على ما ذهبت اليه الاشاعرة مثل ملك وضع ملاف موضع حال على الناس مالمح
فهو لا يليق من الاطراف لا تعارف بينهم بعضهم بعضا حسبا او نسبا
وليس بينهم فى الواقع ما يوجب تفضيل بعضهم على بعض فهو لكن الملك لعله
احد امنهم للرياسة واخر للقضاء واخر للافتاء واخر للاحتساب
وعلى هذا العكس فلا يتوجه على الملك بسبب ذلك نقص ولا سؤال لانك
لم عينت ذلك لذلك وهذا الهذا مع انه مولى ونسب بان ان الامم

لا يكونون اخوانهم بالقياس الى غيرهم فالمغضوب ممنون وغير
راض ولو فعل بالعكس لكان الامر ايضا كذلك ومثله على مذهب النبى
المولى مثل ملك يسلط على ملك مملو من اشراف واعيان وخواص وعوام
كلها موقوف القدر حسبا ونسبا فالملك يعلم لهم مناصبهم على مقتضى
حسبهم ونسبهم وسوابق احوالهم ولا امتنان لهم فى الملك مثل امتنان
الجاه الاولى فى الملك الاول ولا تصرف له فيهم مثل تصرف الاول ولو
عكس يسأل ولا شك ان المرتبة الاولى اعلى واولى واتم فى مرتبة الايجاد
من الثانية والواجب يجب ان يكون فى اعلى مرتبة الايجاد كما انه يجب ان
يكون فى اعلى مرتبة الوجودية واستدل به على عينية وجوده تعالى كما مر
قوله وروح منه الروح يجمع الا او النفس وبعضهم فرق بينهما
الروح والنفس ونحن هو اللطيف والرابعة والمناسب بهما هو الاخر
قوله ولا حاكم سواه فى كون الشىء مستحقا للمدح او الذم عاجلا
او الثواب او العقاب آجلا فكذا للعقل حكم اه فى توقيفه لان للعقل
حكما فى الحسن والقبح بالمعنيين الاخرين من المذكورين كما سيذكره
المحقق **قوله** الاول صفة الكمال فان العلم مثلا حسن بمعنى انه صفة
كمال والجهل قبيح بمعنى انه صفة نقص **قوله** ويختلف بالاعتبار اى الثانى
فان قتل زيد مثلا ملائم لمصالح اعدائه ومنافر لمصالح احبائه **قوله**
اذ هو عندنا ماخوذ عن الشرع الى فان قيل لا حكم للعقل الحسن الا
بالمعنى الاول حيث يحكم بان العلم صفة الكمال مثلا والجهل صفة النقص
وهذا هو معنى تعلق المدح والذم عاجلا فان العقول بان هذا
الشخص عالم مدح له فى العاجل والظاهر انه لا يكون منشأ العقاب فى الاجل

الكلام فى قوله فليس

بل هو منشاء الثواب في الفعل لحكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث الاصوليا
مقصود المولى ان كل ما هو مرتبه ويظهر عند الشرع له جهة محسنة او مقبحة
عند العقل قد يدركها العقل وقد لا يدركها والشرع يظهرها وكشفها ومقصود
الاشاعرة انه لا يجب ان تكون في فعل جهة محسنة او مقبحة بل يكون حسنه
بتعيين الشارع سواء كان في نفسه جهة توافق تعيين الشارع او كان
خاليا عن الحسن والقبح وكان تعيين الشارع حسنه او قبحه فلا نفعل عنه
قوله فيما مر ولا حاكم سواه **قوله** نعم قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم لكونه الحسن يصدق عليه فيكون منتقضا البحث قوله وفعل
الصبي مختلف فيه الخ يحتمل الجواب لجواز ان يكون الخصم ممن يقول بان فعل الصبي
مما يوصف بالحسن فيصدق التعريف لا يخل ويحتمل ان يكون ارادة
بحث مؤيد البحث ولكن يمكن الجواب ح واما قوله اما فعل البهائم الخ فلا يصلح
الجواب اصلا لان حاصل البحث ان التعريف غير مانع لصدقه على ما
ليس بحسن كفعل البهائم والجواب بان فعل البهائم لا يوصف به لا يدفعه
لان الخروج على المعرف لا يستلزم الخروج عن المعرف العام **قوله** ونفى
الاجزاء العقلية استدل على نفي التركيب العقلي بانه لو كان مركبا في العقل
ولو لم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا وان لا يلزم
والا يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان
لذلك البسيط وانه مح فان مطابقة احد المتغايرين له تنافي مطابقة الآخر له
بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر
مطابقته ولا مطابقته واما لزوم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج
لا متمايزة واما عن الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر

وانما

للمنقوش

وانما حكم بكونه محالا بديهة وتمسك لا العلث بالصور الخيالية
على الجدار فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط واما الصورة العقلية لشيء واحد فيجوز تعددها بحسب
توارض للعقل وشروط مختلفة لعضها من مشاهدة الجزئيات المخصية
ونوعه وجنسه لا يقال الواجب لا يكون له جنس ونوع والا لزم الامر
فعلى تقدير الوجوب يلزم تعدد الواجب وعلى تقدير الامكان يلزم امكان
الواجب لانا نقول يجوز انحصار نوعه وجنسه في فرد ويكون التركيب منه
امر حقا ويمتنع بهذا ما وعدنا نقله من العموم وقد نقل فيكسي دليلا
من الشارح على هذا المطلب ولا باس ان نذكره هنا مع تتمة من بعض افاضل لو
تركب الواجب فاما ان يكون كل جزء من الجزئين علة لوجود نفسه والمجموع وجود
الواجب او احد الجزئين علة لوجود نفسه دون الآخر ولا شيء من الجزئين
علة لوجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع مجموع
الجزئين ووجود كل جزء علة ذلك الجزء اول وايضا يلزم تعدد الواجب
وعلى الثاني يكون الجزء الذي هو علة الوجود وحده واجبا والجزء الآخر
ممكنا خارجا عنه فلا تركيب في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون كل
من الجزئين علة لوجود الآخر اولا وعلى الاول جعل احد الجزئين علة الكل
اذ وجود كل جزء هو الجزء الآخر فقط ووجود المجموع كلا الجزئين معا فالاول والثاني
يلزم ان يكون شيء واحد اي كل واحد من الوجودين عارضا ومعروضا
بالنسبة الى الآخر وايضا يلزم تركب الواجب من عرضين لان كون
احد الجزئين وجود الآخر لا يتصور بمجرد المقارنة بديهة فتامل وعلى الثاني
يكون كل الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضا الممكن مستند الى الواجب

فلزم استناد كل من الجزئي الى الكل وان اردت زيادة تفصيل كلام فاضمم اليه ما نقلناه سابقا في بحث وجوب النظر في موارد الكلام منها يوم الجمعة في صحوة سمرقند في خانقاه الحضرة المخدومية الحسينية قدس الله اسراره ٩٩٩ وتسعين وتسعمائة **قوله** لو كثرت لكان مستندة الا الى القادر الخ تفصيل الدليل ان القدرة مثلا لو تعددت فاما ان يكون لكل مقدور قدرة على حدة فيلزم تحقق الامور الغير المتناهية سواء كان كل منها يصدر عنه تعالى بالاختيار وهكذا فيلزم التسلسل في هذه الجهة اولا او يكون لكل جملة متناهية من المقدورات قدرة على حدة فيلزم تحقق الامور الغير المتناهية الخ سواء كان صدورها بالقدرة والاختيار اولا لان الجمل المتناهية سواء كانت متساوية او متفاوتة غير متناهية والغير المتناهي واما ان يتعلق قدرة للامور الغير المتناهية من المقدورات والا سواء ان يتعلق كل منها بالغير المتناهي الخ او بالمتناهي وبعضها بالمتناهي وبعضها بالغير المتناهي ويكون مجموع القدرة متناهية فيجري الدليل المذكور في الشرح ولكن على تقدير تعدد القدرة لم يلزم المقادر للامور الكثيرة لجواز ان يكون القدرة السابقة بالعلية واحدة مخالفة بالنوع لجميع القدرة المعلولة بل يجب مخالفتها لئلا يلزم اجتماع المثلين سواء كانت القدرة المتعددة متخالفة بالماهية او متوافقة وان كان الواقع على الوجه الثاني متخالفة لئلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وينحصر نوع كل في فردها ويصدر عن الواجب بالايجاب فيصدر عن الواجب بسبب هذه القدرة سائر القدرة والحاصل انا نمنع انها لو كثرت القدرة فاما ان يكون جميعها مستندة الى القادر او يكون جميعها مستندا الى الموجب

الكثرة

يجوز

لجواز ان يكون بعضها مستندا الى القادر وبعضها الى الموجب وانما اعتبرنا انحصار نوع القدرة السابقة في فردها لئلا يرد عليه ان نسبة الموجب الى الواحد والكثير سواء فظهر ما في كلام الشارح ولكن لا مخلص عن التسلسل لا يخفى عليك انه لو نوقض الدليل بجريانه على التقدير وهذه القدرة ايضا ان القدرة الواحدة اما مستندة الى القادر فيلزم التسلسل واستناد القديم الى القادر واما مستندة الى الموجب ونسبة الموجب الى الواحد والكثير ومراتب الاعداد واحد يجاب بان القدرة يجوز ان ينحصر نوعها في فردها ويمتنع وجود فرد اخر منها وقيل هذا المنع متوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بانه يجوز بل يجب تخالف القدرة بالماهية لما مر ويجوز ان ينحصر نوع كل منها في فرده ويمتنع فرد اخر منها بل نوع اخر ايضا فالموجب لا يمكن ان يوجد فردا اخر او نوعا اخر ولعله اشار الى هذا القول ولا يخفى ان تاثير جميع الاعداد ممنوع الخ **قوله** قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى الوقف هي ما ذكره الشارح رح وهي ما نقله قبله ان المراد في السلب منه عدم التناهي عدم تناهيه بمعنى لا تقف ولا يحصل اصلا التعلقات غير متناهية بل كل ما يحصل منها متناه وما ذكره الشارح رح انها غير متناهية بالفعل ويجب على ما ذكره الشارح رح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة كلما تعلقت بطرف الوجود والعدم في كل ممكن لتحصيل المقدور وجودا وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في التخصيص هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتامل فيه **قوله** من الزمان المتعاقبة

كالتسعة والثلثة والاربعة وغير ذلك حتى كونه تسعا او من الآحاد واحدا
من الالف او من الوف الالوف بل هي نسبة واحدة الى غير المتناهي
لان مثل كل جملة من الاعداد المتناهية غير متناه في الغير المتناهي وكل
جملة متناهية نسبته الى غير المتناهي نسبة الواحد الى غير المتناهي وجمهور
عنهم الى قوله بل تتم تقرير الشبهة حاصله انهم كانوا عالمين مجملا ان المتوقف
للحكم هو الذي يفعله بحكمة ويريده ولكن لم يكن علمهم بها بل كان عندهم
ما يتوقف عليه تفصيلا وان الله له حكمة فالسؤال استفسار لا اعتراض
ولا يخفى ان هذا لا ينطبق الجواب بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون
ولهذا اسألوا اللهم الا تأويل قوله قيل انهم منعوا الاطلاق اه هذا
التوجيه انما يكون موجها لو لم يقع منع الحدوث من الحنابلة في مقام
رفع الشبهة المذكورة من تدافع نتيجة القياسين المذكورين واما
اذا كان في مقام النفسي عندنا فلا يكفي منع اطلاق لفظ الحدوث
لان منع الحدوث باق وهو مناف للعدم سواء اطلق لفظ الحدوث
عليه او لم يطلق في النفسي يجب ان يمنع احدى المقدمات الاخر
وقوله وهو احتراز عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي بطل
منه انه يوافق الاشعري في منع صغرى القياس الثاني قوله
ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات
الحادثة القائمة فاكثر الكرامية العقلاء يوافقونها في قيام
الصفة الحادثة بذاته تعالى وانه انكروه بالكلية فان الجبائية
قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية
حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية بحدوث المسموع

والبصر

والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية ينفون الكل وهو اما
في الحكم القائم بذاته او في تنفيذه وبما يقدم بعد الوجود فيكون حادثين
والفلاسفة قالوا الوجود والاضافات مع عروض المعية والقبلية والبعدية حادثين
لذاته تعالى والادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته
مطلقا في اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ
اقول كما في العلم يمكن منع حدوث كل اضافة بل الاضافة الزمانية حادثة
واما الاضافة التي لا تدخل تحت تصرف الزمان فيجوز ان تكون قديمة
وان كان احد طرفيها حادثة قوله وجب حمل كلام الشيخ اه اقول
لا يخفى انه مع هذا لا ينفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي
الا ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي القياسين باق
بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ذكر ان يمنع كبرى
القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم ينقل الشيخ الاشعري بالكلام
النفسي في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه
ما اما الالزام او في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه
محل تامل وتردد يجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يثبت
من مثله قوله والادلة الدالة على الحدوث اه استدل المؤلف على ان
القرآن لفظي حادث بوجوه الاول انه علم من دين النبي صلى الله عليه وسلم
بالضرورة حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه اجماع
السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر ثبت بالنص والاجماع من
خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم لكونه

ذكر القوله تعالى وهذا ذكر مبارك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا
ومنزلا على النبي عليه الصلوة والسلام بشهادة النصوص كلك الالهة واجماع
الامة ومقروا بالالسن للاجماع ومسموعا بالاذان للاجماع ولقوله
تعالى حتى يسمع كلام الله ومكتوبا في المصاحف ومقروا بالتي تحركوه
مع الاجماع ومفصلا الى السور والايات لقوله تعالى كتاب احكمت
اياته ثم فصلت وقابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او
انتهاء ولا شي منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وهذا على عقب ان التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون واجاب قدماء الاشاعرة بانه لا نزاع في اطلاق
اسم كلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث هو المتعارف
عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من
صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذا اللفظ ليس لمجرد
انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لجاز هذا
الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر وهو انه تعالى اخترعه بان اوجد
الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم وصاحب المواقف
حمل كلام الشيخ الاشعري على ان الالفاظ داخل في الكلام النفسي وقال في
جواب الوجهين المذكورين ان الحدوث يرجع الى الصفات المتعلقة بالكلام
لفظيا كان او نفسيا لا الى نفس الكلام لا لفظيا ولا نفسيا واليه
اشار بقوله والادلة الدالة ثم اختلفوا فقيل لهما اسمان للهيئة المخصوصة
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما نقرأه كل احد منهم سواه مثله

تمت

يكون مثلا لاعينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعينه في المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرأه كل قارئ نفسه لا مثله فعلى هذا او على التقدير الذي
الكلام نفسيا ويكون معنى سماعه فهم من الاصوات المسموعة يتوجه انه ما وجه
اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم واختار الامام حجة الاسلام
في جوابه انه سمع كلام الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الاخرة ذاته
بلا كم وكيف وعلى هذا جاز تعلق الرؤية والسمع لكل موجود وبعضهم انه
سمعه من جميع الجهات على خلاف العادة واختار الشيخ ابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني انه سمعه من جهة لكنه بصوت غير
مكتسب للعباد والوجه الثالث من استدلال المولف انه كلام تعالى لو كان
ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه
مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي
سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيلزم الكذب واجيب
بان كلام في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة
والاوقات ولتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الالفاظ
عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمعنى وغيره انما هو اللفظ دون
المعنى القديم كذا في الشرح الجديد للتجريد اقول الاخبار المعبرة في مدلول
اللفظ مثل قوله تعالى انا ارسلناك ليست من الاخبار المعتبرة بالنسبة الى علم و
كلام او ذاته تعالى حتى ينافي قدمه بل هي الاخبار مما تعتبر الى المخاطب مثلا
فانا نعلم ان الحال بالنسبة اليه يكون ماضيا بالنسبة الى من بعده فلو اخبرناه
عن زمان الحال بالماضي لا يكون كذبا ومثاله انا ارسلنا من سبحانه الى الخضر

مكتوب اليه في حال الارسال قبل ان يرسل على يدي ذلك الشخص الاول الحاضر
انا ارسلت اليك كذا وكذا ولا المكتوب انا ارسلت كذا وكذا مع ان الارسال
بالنسبة الى الكتابة في زمان الحال فنظر الى حال ذلك المخاطب وغرضه فيه
علمه تعالى ماض ومستقبل لكن لا بالنظر الى ذاته وعلمه تعالى بل بالنظر الى الحوادث
كالعلم بتقدم الآب على الابن فلا غبار ولو لم يكن في كلام ذلك المجيب ولو لم
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات تعلقات الكلام لكونه بهذا المعنى ولكن
باطل بقوله هذا انه يسلم ان كلام النفسي يكون زمانيا ويتصف بالحال
[illegible] والماضي المتوقف مدلول اللفظ بحسب التعلقات وبحيثه
[illegible] بعض من الازمنة المذكورة زمانا بعد وكلام النفسي بل كل
مدلول لفظ الكلام فهو بالنسبة الى الزمانيات بعضها الى بعض فيكون ما قلنا
جوابا عن راس عن استدلال المولى تاملي واثبات لقوله مع القول بان الازل
مدلول اللفظ الى انه يمكن ان يقول المجيب مدلول اللفظ هو الازلي مع
الاضافة والتعلق لا الازلي فقط فلا غبار مثاله اذا اردت ان تكتب شيئا الى زيد
يكتب ليحصل له علم واحد بكتابته واذا اخرجتها عنه وذلك الزمان يقول
زيد يكتب [illegible] الكتاب بعد يوم يقول زيد كتب مع ان علمه واحد لم يتغير
والذي يظهر ان مدلول اللفظ بعد الاضافة والتعلق انتهى **قوله** والكلمات
لا تتعاقب بينها اه اقول لو كان الوجود والعدم للكلام اللفظي هو الكلام
النفسي واتصف الواجب تعالى به لكان لكل من الكلمات وجود يوصف
الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام والعلم لا يكون منشأ الاتصاف
وليس هنا سوى الكلمات في علمه تعالى بالترتيب الذي وقع في نفسه والصفة
التي هي مبدأ الترتيب والكلمات معلولة معلومة لا يكون قائما به تعالى ولو قيل

بالوضع لقيامها به وظاهر ان العلية لا مدخل لها في الاتصاف مع انه يلزم على
علم الجميع اي وجود كان يلزم اشتراك جميع المعلومات في اتصاف الواجب تعالى
به والصفة ليست كلاما على ما قال من انه مبدأ الكلام مع انه يرد ان
تلك الصفة اي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى غير الصفات
وايضا تعدد الصفات وايضا القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات كلها
رتبها الله تعالى في علمه تعالى الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي و
هو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح في سلوك
ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى كيف علمه تعالى في تفصيل
مرام من كلام فتامل ايها المتامل لعل الله يوفقك و [illegible]
الغيب والفضل بيده يؤتيه من يشاء **قوله** ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة
اه اشارة الى انه لا يرد هذا على مقصودهم **قوله** ولا يلزم على ذلك ما
رتبه المصالح وقد ادعى الشارح ره انه لا يرد عليهم ايضا حيث قال معنى كونه
ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على كلام الله حقيقة
فبعد التوجيه كما لا يرد على ما ذكره الشارح ره هنا لا يرد على ما ذكره القدماء
ايضا والفرق بان التفاوت على ما ذكره الشارح في [illegible] على ما ذكره
المتقدمون ليس كذلك بل باعتبار الدالية والمدلولية [illegible] وورود
ما ذكره الشارح من المفاسد على القدماء دون الشارح ره **قوله** الى غير ذلك
من الاسماء اه هذه الامثلة المذكورة اما يكون فيما نحن فيه ولو يده ذكره
لو كان لكل منها معنى آخر يصح اتصاف الواجب تعالى به ولكن لا نعلم هذه
المعاني المذكورة ههنا يمنع من التوصيف كما في الموضع ما قال قد يراد اه
محلم سعد عطا حيث قال قد يراد بلفظ قد فانه قد يطلق ويراد فالكلام الذي يظهر

لوجوده

المقام

اطلاق م

مما ذكره صح الامثلة المذكورة على من يتصف به الواجب تعالى وذهب
الشيخ الاشعري ومتابعوه الى الظاهر ان مراد الشيخ انه لا بد من التوقف
بعد الاشعار بالتعظيم بعد عدم الايهام فكما لا يجوز الاكتفاء بعدم
الايهام بمبلغ ادراكنا فكذا لا يجوز الاكتفاء به في الاشعار بالتعظيم
قوله ومن خلك لشاروة في التفسير الموجب ومن هلك حينئذ قوله
لان النصوص اه دليل الانكار على ان انكار الحشر بهذا الوجه مع تحقق
النصوص التي تقطع عرق التاويل لا يجامع الايمان بما جاء به النبي عليه
الصلوة والسلام لا يجامع انكار الحشر سواء كان وجه الانكار هذا
الدليل المذكور او لا ولا كذلك الاشارة الى ضعف هذا الدليل بانه لا يصلح
سببا للتاويل النصوص الظاهرة لابتنائه على عدم تناهي النفوس
المبتنى على قدم العالم الانواع المتوالدة المبتنية على قدم العالم او
المستلزم له بواد اكان له دليل عقلي قطعي برهاني بحث لا يصلح في
لكان للتاويل وجه قال الامام حجة الاسلام في فيصل التفرقة ان البرهان
اذا كان قاطعا رخص في التاويل وان كان بعيدا واذا لم يكن قاطعا
لم يرخص الا في تاويل قريب سابق الى الفهم ويحتمل ايضا لكنه بعيد
ان يكون المراد انه لا يمكن الجمع بين التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم
وانكار الحشر بهذا الدليل مع انه اقوى دلائلهم فكيف بالادلة الاخر الضعيفة
ولا تغفل ان الامام لم يخرج في تحقيق مثل هذا كلامه مما ان الانصاف
انه كذلك لانه قال الانصاف كذا يمكن الجمع اه ما ذكرناه وفي تخريج توجيه
فيما قوله قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم والحشر الجسماني بعد قوله
انكار الحشر الجسماني قبل قوله لان النفوس الى دليل قوله ولا الجمع

٨٨

في اما ان يكون المقصود ايراد اعتراض الفلاسفة القائلين بقدم العالم
بنفي الحشر الجسماني وتعيين انه لا يجامع الايمان كما قال به الامام فلا تخوان
الاستدلال لنفي الحشر لا يحتاج اليه كل الاحتياج لانهم قائلون بانه لا يكون
ثبت من جهة القول بقدم العالم مع قطع النظر عن لزوم انكار الحشر
لزوم الكفر لكان له وجه حسن او يكون ايراد اعتراض القائلين بعدم الكل
مع قطع النظر عن ان يقولوا بنفي الحشر او لا بانه يلزم انكار الحشر فهو
لا يكون كلاما من عندنا مثل كلام الامام عند ميله لان الامام لم يعين
وجه الانكار بانهم قائلون بقدم العالم او الزم عليهم مما قالوا به حتى يلزم
فهو كلام مقام فهذا في مقام يحتمل ان يقول به الامام ايضا ويحتمل ان
يكون ايراد اعتراض الامام بناء على ظاهر ما نقل عنه في بحث افادة النظر الصحيح
العلم حيث قال الامام في المباحث المشرقية لحتى عندي انه الحق فان
الامام اثبت حركة سرمدية دورية هناك فيكون قول الآخر زيد
هناك قلت هذا هو ما ذكرناه انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واتفاقهم
للحكم المذكور مبني على مذهبهم ايراد اعتراض الا توجيها كما مر ثم فائدة قوله على
هذا التقدير على الشيخ الشارح ايضا ما يرجع الى ما سبق على القول بالحشر وقوله
فيستغرق اه لا الى عدم تناهي النفوس فان القول بالحشر لا مدخل له
في عدم تناهيها والقول بالتسلسل في حشر جميعها وحشر جميعها يستلزم وجود
ابدان غير متناهية وهو يستلزم وجود امكنة غير متناهية فيلزم عدم تناهي
الابعاد ثم لا تغفل ان اثبات امكنة غير متناهية بعد اثبات وجود ابدان
غير متناهية مما لا حاجة اليه في اثبات عدم تناهي الابعاد فان وجود
امكنة غير متناهية انما هو لاستحالة تداخل الاجسام ولعدم قبولها يلزم عدم تناهي

الابعاد م

فتامل ... ظاهر او عند عدم قبولها الامتزاج وجود الاكمة ايضا قوله
فهو نفس هذه النسبة واحد المطلوب في بيان نفيه لما كان الشيخ
مدعيا لبراهين مدعاه لم يبال باجراء الكلام في مقام التنبيه بطريق المنع
بل لهذا اضرب عن الى قوله بل اذا صح مذهب من يقول انه فان قيل
كما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد بعد اتمام هذا النقل ان العدم
عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجود
شيئا واحدا العدم الخفا وحدة الذات حال العدم فالاعتقاد
المعروض واختصاصه ببعض الاعدادات ان كان لكونه ثابتا حين
في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض
الوجود اولا فهو عين النزاع ومع النظر عن امكانه وذلك غير متصور
مع فقدان الانحياز ج لانه يوجب الاثنينية العرضية فقال الاستاذ روح الله
روحه لا يقال لعل كونه منسوبا الى ب دون ج مستندا الى تشخصه
لتخالفهما بالعدد على ما ذكره لانا ننقل الكلام الى التشخص بانه لما كان
تشخص ب على تشخص ا دون تشخص ج اقول هذا الكلام انما يتم اذا كان
للتشخص نوع وكان التشخص ب وج من نوع تشخص ا فرجح نسبة التشخص
الى تشخص ا دون تشخص ج واما اذا كان التشخص لا نوع له كما هو المشهور
من مذهب المشائين فلا يوجد لتشخص ما مثل فنسبة تشخص ب الى التشخص
ليس لانه مثل بل لانه نفسه وليس كذلك تشخص ج ولا مثله
على مذهب المحقق عند الشارح من ان التشخص كل شيء على وجوده الخاص
... الفارابي فان اراد بالوجود الخاص حصة الوجود المطلق فهو حصة
نوع لان الحصة ... موجود في ذلك المفهوم مضافا الى الماهيات

كما بين

كما بين الشارح وغيره ولو يرده ما سيقوله منه في الدليل الثاني
من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكن يلزم الدور لان
تعين الحصص وتخصيصها انما هو بما اضيف اليه ولو تعين ما اضيف
اليه بها لزم الدور ولان المعنى يجب ان لا يكون في نفسه مستغنيا
وان اراد امرا سوى الوجود المطلق وحصصه عارض لماهيات
كما يفهم من عبارة التجريد في بعض المواضع وان الشارح ايضا
لم يستنكف عن القول به فرد ان ذلك الوجود الخاص ان كان له ماهية
نوعية لم يكن منشأ التشخص والا فلا يكون نقل الكلام فيه كما مر
قوله نفس الاثنينية العرضية لا غيره اقول المحمول لان الاثنينية فيما نحن
فيه هو الوجود الاول والوجود الثاني كما قيل اقول القائل بان اعادة
المعدوم بعينه كيف يقول بان الوجود الثاني غير الوجود الاول
نعم لو قال بمغايرة التشخص والوجود وعدم كون علة التشخص ايضا
ولم يقل باعادة جميع العوارض المشخصة وهو المشخص بل المشخصات
فقط لربما يسلم كون الوجودين متغايرين اما لو قال بعينية التشخص
والوجود او كون الوجود من العوارض المشخصة او باعادة جميع العوارض
مشخصة او غير مشخصة فلا نسلم تغاير الوجودين قوله هو النوعية المتسقة
بالمشخصات الذهنية قال الاستاذ في حواشيه على حواشي شرح
التجريد في هذا المقام فيه نظر ظاهر فان كون الموجود في الذهن
شخصا ذهنيا محفوفا بالعوارض يكون بعد التجريد عن التشخص
الخارجي لا ينافي كون التشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا
محفوفا بتلك العوارض اقول ليس معنى كلام الشارح انها بعد

١١/

التحرير بمنون على التشخص الخارجي بل معنى كلامه من قوله ان الموجود في الذهن
بالجعل هو النوع المكتسب بالمشخصات الذهنية انما يكتسب فقط مجردة عن
العوارض والمشخصات الخارجية كما هو شان التعقل فالحاذ ما
مع الوجود الخارجي انما هو بعد خلع العوارض والمشخصات الذهنية في التجر
عنها وانما يس العوارض الخارجية عليها فمعنى قوله واتحاده مع الوجود
الخارجي يعني انما بعد التجريد عنه انما بعد تجريد العوارض الذهنية عن الوجود
الذهني فتجريد العوارض الخارجية عن الموجود الخارجي بحيث يبقى الماهية فقط
عنه والافظاهر ان بعد التجريد عن العوارض الذهنية فقط لا يكون عين
الموجود الخارجي لاحتياج اتحاد العوارض الخارجية ايضا مع قطع النظر
عن دلالة عبارته فالمراد ظاهر ثم قال في الحواشي الجواب ان يقال الحكم
بان **ب** في الخارج هو ما كان **ا** في الخارج يستدعي حفظ الذات
واستمراره في الخارج ولا يمنع العلم بان **ب** كان **ا** في الخارج فلا بد
فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج فليتأمل **قوله** ورد بان
اللازم كلامه **اجاب** عنه في حواشيه على شرح التجريد بان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان
كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود اليه ليس نسبة العوارض التي يجوز تبدلها
واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اولا اخلالا وحدة لها الا باعتبار
الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز
الاعادة انتهى كلامه وما اجاب به ههنا من قوله ولا يخفى عليك ان ما
تقدم الى لا يطابق ظاهر السؤال لان السؤال انه يجوز ان يكون لشيء وجودان

وجودان

الماهية نباتية كانت او حيوانية وفرقة يجوزون ذلك في الابدان
الحيوانية وفرقة لا يجوزون دخول نفس الانسانية في نوع غير الانسان
اصلا وهم بعد ذلك فرقتان فرقة توجب التناسخ في النفس الشقية حتى
تستكمل وتستعد فيتخلص من المادة وفرقة توجب ذلك للنفس جميعا
الشقية والسعيدة للشقية في ابدان بعينه وللسعيدة في ابدان ذوات
نورانية وقال القايلون بالتناسخ المؤمنون بالكتاب العزيز
قول الله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم
يعني انهم يشاركون لنا في نفوسهم بالقوة وقال قوم منهم في قوله تعالى
حتى يلج الجمل في سم الخياط ان النفس الغير البرة لا يزال يتردد في
الطف منه حتى تصفو وتصير بحيث تحصل في بدن دودة صغيرة ومنها
الى ان ينفذ في سم الابرة بعد ما كان في بدن جمل واما ما نقل من اوائل
الحكماء في رموزهم والعارفين وهو ان كل نفس غير برة فانما ينتقل
من بدنها الى بدن شبيه الطبايع بالرذيلة الغالبة عليها حتى يتخلص من المادة
فالذي رذيلته من باب الشهوات ينتقل مثلا الى بدن خنزير والذي
رذيلته من باب الغضب ينتقل مثلا الى بدن سبع حتى انه ان كان رذيلته
من باب المغالطة وهو قصار تناسخ في بدن سمك وان كان صيادا تناسخ
في بدن النوع الذي يصيده وربما قالوا ان النفس الغير التي تؤخذ
في ناحيتي الجنوب والشمال لفرط البرد والحر فهذه الاقاويل من الحكماء
امثال ورموز ضربوها لكونها اقرب الى الافهام العامة ليجودوا لك
سبيلا وعنهم من الرذيلة فانهم اذا خوطبوا بالامر الذي هو الحقيقة و
بالسعادة الحقيقية والشقاوة الحقيقية لم يتصوروا ذلك اصلا الا والعلام

دودة

١١/١

وبيهن الراي من الامور المستنفوة **قوله** على ما بسط وكتب المبدا والمعاد
قال في الفصل الرابع من المعاد وبعدها بين في الفصول التي تقوان الوارد
بلسان الشرائع من اللذات والالام الجسمانية انما هي تنزلات الانبياء
وكلامهم على الناس على قدر عقولهم وان الظواهر لا تكون حجة للخواص كما قال
كل من الفرق بالتاويل في بعض الايات والاحاديث لقيام البرهان
العقلي على خلاف الظواهر فيحكمون ان الظاهر ليس بمراد والافتراق عن
الايات والاحاديث لا يصلح مخالفة وبل بعض دون بعض وبسط
كل البسط بهذه العبارة ثم من المعلوم البين ان النفس الناطقة مدركة
ثم جوهرها افضل من الجواهر القوى الاوى لان البسط على الاطلاق مفارقة
للمادة كل الفراق وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والتسلسل للمادة
ثم ادراكها افضل من ادراك الحسيات لان ادراك العقل يقيني مجرد كلي
كلي ابدي وادراك الحس ظاهري جزئي زوالي ثم مدركاتها افضل
لان مدركاتها المعاني الثابتة والصور الروحانية والمبدء الاول
للوجود كله في جلاله وعظم شانه والملائكة الربانية وحقائق الاجرام
السماوية والعنصرية وذواتها كلها لانها افضل من كمالات القوى الحسية
لان كمالاتها ان تصير افضل عوالم منزهة عن التغير والتكثر فيها
صورة كل موجود مجرد عن المادة فهي عوالم محاذية للعالم وعلى موازاة
الالان سماء وارض خانية ربانية لطيفة مقدسة وسماء العالم جسماني
محسوس مشوب بالرداءة وما بالقوة والعدم كثيف فاين هذه من تلك
بهذه المعاني الاربع التي للنفس الانسانية اي امثالها التي للنفس الحيوانية
فيلزم اذن ان اللذات التي للجواهر الانسانية اعظم عند المعاد

مرور

٩٢

اذا كان مستكملا ليس مما تقاس اليه لذة من اللذات الموجودة
في عالمنا وسمي ان اليه بل اخر اللذاة التي تخص جوهر الملائكة يكون في الشأن
الحيوان اللذات التي تخص جوهر البهائم والسباع في الفضل لان الكائن
من الجوهر الملكي ان كانت مستكملا لانها صورة عقلية مفارقة وهي بعينها
صورة الملائكة الا انا لا نحس بهذه اللذات ولا نبتغي ابدانها لان القوى
البدنية مستولية على النفس حتى ان النفس ما يسمى البدن لذاتها
وحتى ان البدن والسلطان للحس والوهم والغضب والشهوة والدليل
على ذلك نقصان سلطان النفس الناطقة عند زيادة سلطان هذه
القوى واذا وجود ملك اللذاة واجب ولا نحس بها فالبدن هو
السبب في البدن ومثل هذا موجود في القوى الحسية فان المحرور المتخي
الحلو يكرهه وايضا ليس من المستنكر ان تكون لذة يعتقد وجودها
لا يتصور كيفيتها ولا يشتاق اليها في حال فان العنين يعتقد وجود لذة النكاح
ولا يشتاق اليها والاصم يعتقد وجود لذة السماع والاعمى وجود لذة الصور
الجميلة ولا يشتاق اليها وايضا على مقدار تعاظم القوى الانسانية والحيوانية
يكون الاحساس والشعور بتلك اللذة ومن قوى سلطان نفسه الناطقة
وهذا الغالب على سلطان القوة الحيوانية حصل له شيء من تلك اللذة
على تفاوت ومن اراد زيادة تفصيل فليرجع الى ذلك الكتاب فانه
بسط الكلام كل البسط **قوله** اما الاول فانه في ضلالة قد ورد
نقل شارح التجريد استدلال المولى بان الله تعالى وصف الجنة عرضها كعرض
السماء والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام ونقل الجواب بان المراد عرضها كعرض السموات

بكيفياتها

عرضها السموات والارض

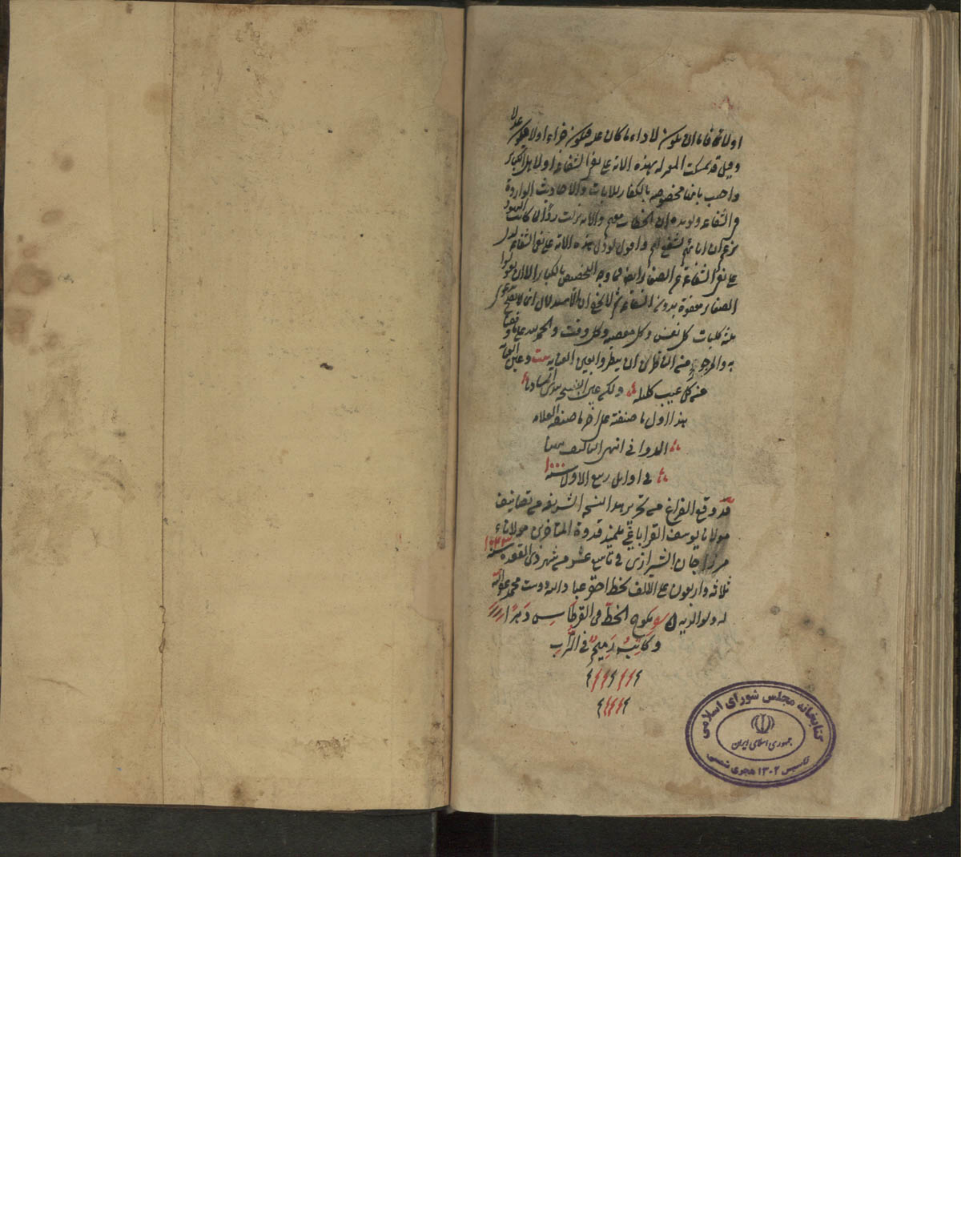
والارض لا امتناع ان يكون عرضهما كعرضهما بل اعظم لان هذا في البقاء
ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بشخص بمحلين موجودين معا
او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرض
كعرض السماء والارض فيحمل هذه على ذلك كما قال ابو يوسف الحنيفة
اي مثله انتهى كلام ولا يخفى ان ما نقل يدل على ان استدلالهم مبني
على غير ما ذكره الشارح هنا وما ذكره الشارح هنا في الجواب لا
لاخر الاستدلال وقد اجيب عنه تامل فيه ولو قلت اذا كانت الجنة
فانه يظهر منه انهم استمسكوا بالاية المذكورة والجواب خاص لان
المحقق قوله والجواب انه لا يجب على الله تعالى اقول عدم الوجوب لا يسع
هنا لانه قد مر انه تعالى راعى الحكم والمصالح فيما خلق وامر واودع فيها
المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكم ومصالح بالفعل غاية ما يكون
منها موجبا له في الفعل بل يكون كل منها فضلا من الله فالحق في الجواب
ان يمنع عدم الحكم والمصالح فان عدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه قوله
للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه الى قال الامام حجة الاسلام في فيصل
التفرقة بين الاسلام والزندقة اراد بيان توسعة الرحمة جوابا عن حرج وقال ان
ذيق الرحمة على الخلق اذ قال عليه السلام يقول الله تعالى لادم عليه السلام
يوم القيامة اخرج بعث النار من ذريتك فيقول من كم فيقول الله تعالى
من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين وما الحديث المذكور في اول
الكتاب ايضا ان الحديث الاول صحيح ولكن ليس المعنى انهم كفار
مخلدون في النار بل انهم يدخلون النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر
ما تقتضيه ذنوبهم ومعاصيهم والمعصوم من المعاصي لا يكون من الالف الا واحدا

93

فلذلك قال الله تعالى وان منكم الا واردها ثم يبعث النار عبارة عمن
استوجب النار بذنوبهم ويجوز ان يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة كما
وردت به الاخبار الصحيحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
فقدت النبي عليه الصلوة والسلام ذات ليلة فاتبعته فاذا هو في
مشربة يصلي ورايت على راسه انوارا ثلثة فلما قضى صلوته قال من هذه
قلت انا عائشة يا رسول الله فقال هل رايت الانوار الثلثة قلت
نعم قال ان هذا اتاني من ربي فبشرني ان الله تعالى يدخل الجنة من امتي
سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب ثم اتاني آت في النور الثاني
فبشرني ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد من السبعين الالف
سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب فقال قلت يا رب لا يبلغ هذا
امتي قال اكملهم لك من الاعراب ممن لا يصوم ولا يصلي ويشهد في
بالوحدانية ولك بالرسالة هذا وامثاله من الاخبار الدالة على سعة الرحمة
كثير وهذا في امة محمد صلى الله عليه وسلم واما اقول الرحمة تشمل الامم السابقة
وان كان اكثرهم يعرضون على النار اما عرضة خفيفة في لحظة او ساعة
واما في مدة حتى يطلق عليهم اسم البعث الى النار بل اقول اكثر النصارى
الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة اعني الذين هم في اقاصي
الروم ولم يبلغهم الدعوة فانهم ثلثة اصناف صنف لم يبلغهم اسم
محمد صلى الله عليه وسلم فهم معذورون وصنف بلغهم اسم محمد صلى الله عليه
وسلم وصفته وما ظهر عليهم من المعجزات وهم المجاورون ببلاد الاسلام
والمخالطون لهم وهم الكفار المخلدون وصنف ثالث بين الدرجتين
بلغهم اسم محمد صلى الله عليه وسلم ولم يبلغهم صفته بل سمعوا منذ الصبا ان

ان كذابا مما يمكن ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة كاذبا كما سمع صبيانا قال الله
تعالى الا المعنى لعنه الله لحدي بالنبوة فهؤلاء عندي في حكم الصنف الاول
فانهم لم يسمعوا اصلا بل سمعوا ضد اوصافه وهذا الذي داعية النظر والطلب
انتهى كلامه وشمول الرحمة مع انهم لا يعذبون بسبب عدم الايمان بنبينا
صلى الله عليه وسلم فلو عذبوا فانما يعذبون بعصيانهم في دينهم الذي هم
مامورون به وان كان يحتمل ان لا يعذبون اصلا لان دينهم الاصلي
منسوخ الان ولا يعمل باحكامه بل الجهل بها ساقط عنهم تكاليف
ذلك الدين ولم يصل اليهم احكام الدين الجديد المحمدي صلى الله عليه وسلم
لكنه بعيد للزوم فضلهم في النجاة على المومنين العاصين مطلقا
والكذب على النبي اي بقول على النبي كذبا والظاهر من قوله على النبي صلى الله
عليه وسلم حيث اورد صلى الله عليه وسلم ان الكذب على نبينا صلى الله
عليه وسلم كبيرة لا الكذب على الانبياء الاخر عليهم السلام فان قيل التخصيص
لانه لا فائدة في بيان هذا الحكم بالعكس اي الانبياء الماضين لانهم
مضوا اذ لا احتمال ان يقول احد كذبا عليهم قلت لا فائدة في الحكم بالكذب على
النبي ايضا لانه صلى الله عليه وسلم مضى ايضا ولا يدرك احد حياته الا ان
من يقول كذبا عليه صلى الله عليه وسلم فانه قيل لمن قال او ادعى قال النبي صلى
الله عليه وسلم فيقول يحتمل منكم في الايام الماضية فانا اذا علمنا ان فلانا
مثلا من امة موسى عليه السلام قال عليه عليه السلام كذبا الحكم انه كان
من اهل الكبائر فيرتفع النفع ما نقل عنه ومن هو تبع دينه عليه السلام
لا يقول كذبا عليه الان بقاء حكم الكذب [illegible] انما هو دين
نبينا صلى الله عليه وسلم لا في الاديان الباقية فلا الحكم على تقدير الكذب

كلا اذ يحمل على من لا شعور له بان لكونه جاهلا حيث يكره الجواز بان لا يكون
كبيرة في ذلك الدين ثم اذا كان حكم الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم ما نقل
منه صلى الله عليه وسلم الى صلى الله عليه وسلم كما وجد في بعض شروح الحديث في
شرح قوله صلى الله عليه وسلم من نقل عني ما لم اقل الحديث اي من نسب الي ما
لم اقله من سوا وكان من الاخبار او القصص او الاحكام فيدخل
فيه من حل او حرام او كره او غير ذلك بدليل روايته من كذب علي والكذب
الاخبار بما هو خلاف الواقع او الاعتقاد فيكون من اجزاء الذي جرى
عليه وانما خص القول وهو الكلم لانه اكثر وانما قال علي لتخرج ما كذب عمن
فانه هو غير ذلك فيدخل في الكذب عليه بالطريق الاولى انه لم يرد
ما اوردنا ما ذكرنا اولا هذا احق ولعل هذا ما ذكرنا ايضا من ذلك
الكذب عليه ما ذكرنا يكون ملبس ومخادعة صلى الله عليه وسلم قد خلق في
زمن المنع فيصح الدين يخادعون الله ورسوله الا انه قال الكذب عبارة
عن الباس صورة الحق على غير الحق ليقبل المخاطب غير الحق قبول الحق فيخطي
المخاطب ويلك القبول فيترتب عليه ما يترتب كما ان الكفر الا انهم يوضعون
على من قال كذبا عن عدم ويقولون الكذب عمدا ويوضعون عنه نكاية الاخرى
قوله مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة الآية المعنى لا تقضي نفس عن نفس شيئا من الحقوق
او شيئا من الجزاء واراد شيئا منكرا مع تنكير النفسين للاقناط الكلي
ولا يقبل من النفس الثانية العاصية او من الاولى شفاعة فكان نه
اريد بالاول [illegible] في الكذب احد من كل احد من كل وجه محتمل
ظاهر ان يكون فيما يكون نصه او لا فاما ان يكون مجانا فيكون شفاعة



اولا ثم فاما ان يكون لاداء ما كان عليهم من قضاء او لا فيكون علو الا

وقيل قد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لاهل الكبائر

واجيب بانها مخصوصة بالكفار للآيات والاحاديث الواردة

في الشفاعة ولو سلم ان الخطاب معهم والآية نزلت ردا لما كانت اليهود

تزعم ان اباءهم تشفع لهم واقول لو دل هذه الآية على نفي الشفاعة لدل

على نفي الشفاعة في الصغائر ايضا ثم وجه التخصيص بالكبائر الا ان يقولوا

الصغائر معفوة بدون الشفاعة ثم لا يخفى ان الاستدلال انما لا يصح [illegible]

هذه كلمات كل نفس وكل معصية وكل وقت والحمد لله على [illegible]

به والمرجو من الناظرين ان ينظروا بعين العناية وعين الرضا

عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

هذا اول ما صنفته على اخر ما صنفه العلامة

الدواني في انتهى التأليف سنة

في اوائل ربيع الاول سنة ١٠٠٠

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة من تصانيف

مولانا يوسف القراباغي تلميذ قدوة المتأخرين مولانا

ميرزا جان الشيرازي في تاسع عشر من شهر ذي القعدة سنة ١٠٤٣

ثلاثة واربعين بعد الالف بخط احقر عباد الله دوست محمد عفا الله

له ولوالديه [illegible] يبقى الخط في القرطاس دهرا

وكاتبه رميم في التراب

